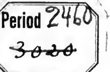
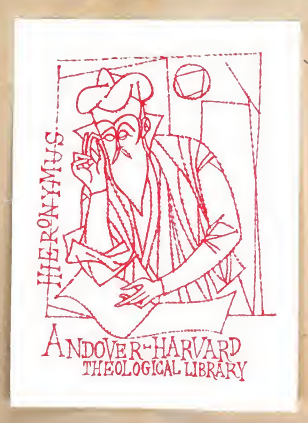

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6GSZ J








HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Zeitschrift

für

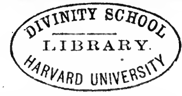
Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.



Fünfzehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1846.

Inhalt des fünfzehnten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

Zweites Heft.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Von
Dr. Friedrich Harms in Kiel.

Zweiter Artikel.

Wenn im ersten Artikel dargestellt worden ist, daß und in wieweit die Behauptung einer äquivoken Erzeugung in die Naturwissenschaften eingedrungen ist und wie dieselbe in Verbindung steht mit der gleichen Theorie in Betreff des Erkennens und der ihr correspondirenden metaphysischen Voraussetzungen: so haben wir jetzt zu einer Kritik derselben Theorie in Betreff der natürlichen Dinge überzugehen. Nicht nur das Interesse, was an einer solchen Untersuchung genommen werden muß, berechtigt uns sie anzustellen, sondern ebensosehr die Betrachtung, daß vielleicht auf diesem Gebiete eine solche Untersuchung eher Eingang finden werde, weil sie objectiver zu sein scheint und daher ein freieres Urtheil begünstigt. Denn die Natur steht überhaupt in dem Verruf, daß sie den Begriff nicht festhalte und ihre Erscheinungen daher durch verschiedene und unbestimmte Begriffe erkannt werden könnten. Dieses Vorurtheil erleichtert die Untersuchung, indem es den Idealisten auf einen Standpunkt versetzen kann, von wo aus er es sich vielleicht erlaubt, verschiedene Möglichkeiten zur Erklärung ihrer Erscheinungen anzunehmen. Denn ohne einen solchen Versuch, sich verschiedene Möglichkeiten vorzustellen, kann man so wenig in das Wesen menschlicher Meinungen, wie in das der Dinge eindringen.

Die äquivoke Erzeugung der organischen Welt.

Die Entstehung der organischen Welt aus der unorganischen abzuleiten, erscheint als eine nothwendige Aufgabe der Naturphilosophie. Nicht nur das Bestreben, das Begriffssystem von einem Begriffe aus zu entwickeln, sondern gleichfalls das naturphilosophische Problem, das in der Zeugung liegt, soll zu der Erklärung der organischen Welt aus der unorganischen treiben. Jenem Bestreben würde freilich ebenso Genüge geleistet werden, wenn man vom Begriffe einer organischen Natur ausgehend das naturphilosophische Begriffssystem ableitete. Allein das Problem, das in einer organischen Welt liegt, treibt das wissenschaftliche Streben auf die unorganische Welt, als auf den Anfang eines solchen Systemes, zurück.

In der Natur gibt es eine Entwicklung von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation derselben. Dieß ist der allgemeine Gedanke, von dem die Naturphilosophie ausgegangen ist. Durch ihn hat sie sich die Möglichkeit gegeben, die organische Natur aus der unorganischen abzuleiten. Das Werden ist der allgemeine Proceß des Entstehens und Vergehens, der durch die Natur hindurch geht und durch den die Materie zu immer höheren Stufen, Potenzen der Belebung emporgehoben wird. Da die Natur eine solche stufenartige Entwicklung sein soll, so liegt darin die Möglichkeit eines Uebergangs von der s. g. unorganischen Materie in die organische.

Wenn die höheren Organismen aus einem Keime entstehen, der die reale Möglichkeit ihrer Entwicklung enthält und früher als diese existirt, so scheinen die niederen Organismen einen solchen Keim, der der Grund ihrer Entwicklung sein kann, nicht zu produciren. Die Entstehung der niederen Organismen fordert daher eine andere Erklärung, als die der höheren. Wenn die Entstehung aus einem Keime nicht ohne Vermittlung der sich fortpflanzenden Organismen gedacht werden kann, so scheinen die niedern Organismen ohne Vermittlung eines Organismus, unmittelbar aus der Materie hervorzugehen. Da es eine solche

unmittelbare Entstehung von Organismen geben soll, so wird durch sie der Uebergang von der unorganisirten Materie zur organisirten vorgestellt. Es wird daher der allgemeine Gedanke einer einheitlichen Entwicklung in der Natur von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation der erklärende Grund für die Entstehung der niederen Organismen, die unmittelbar aus der unorganisirten Materie hervorgegangen sein sollen.

Die empirischen Naturwissenschaften haben die Versuche, durch welche ein Uebergang der unorganischen Materie (Granit — Gruithuisen) in die organische nachgewiesen sein soll, nicht bewährt gefunden und handeln daher von der generatio aequivoca in einem beschränkten Sinne. Nach ihnen soll eine generatio aequivoca nur da stattfinden, wo die schon organisirte Materie unmittelbar Grund von der Entstehung lebendiger Individuen wird. Hierdurch wird der Begriff der zweideutigen Entstehung von der Naturforschung, die der Erfahrung folgen muß, mit Recht beschränkt.

Allein diese Beschränkung der äquivoken Erzeugung auf eine Entstehung von Organismen aus schon organisirter Materie liegt nicht in dem Begriffe selbst und muß daher, sofern von ihm die Rede sein soll, aufgehoben werden. Denn es liegt in dem Begriffe einer solchen Erzeugung nur, daß diese ohne die Vermittlung eines Individuums derselben Gattung vor sich gehe. Daß man bisher nur eine solche Entstehung aus schon organisirter Materie wahrgenommen hat, entscheidet innerhalb der Spekulation nicht darüber, ob nur aus organisirter oder auch aus unorganischer Materie lebendige Wesen unmittelbar entstehen können.

Der allgemeine Gedanke aber von einer stufenartigen Entwicklung der Materie zeigt, daß ein solcher Uebergang möglich sei. Denn durch jenen allgemeinen Gedanken wird überhaupt die Grenze zwischen der organisirten und unorganisirten Materie nicht scharf gezogen, durch den Ernährungsproceß kann aber factisch eine Verwandlung der nicht-organisirten Materie in die organisirten — freilich nicht ohne die Vermittlung eines Organismus — dargethan werden. Weshalb sich die Spekulation für berechtigt

hält, durch die äquivoke Erzeugung im Allgemeinen den Uebergang der unorganischen Materie in die organische zu denken.

Wenn auch den Thieren ihr Blut, aus dem sie sich ernähren, von den Pflanzen vorgebildet wird *), und daher der Ernährungsproceß der Thiere insofern keine unorganische Materie in organisirte verwandelt, so geschieht dies doch theils durch den Secretionsproceß der Thiere, jedenfalls aber durch den Assimilationsproceß der Pflanzen, die durch ihn unorganische Materie in organische einsetzen, wodurch also dieser Uebergang factisch bewiesen wird.

Wird also theils durch den allgemeinen Gedanken von einer stufenartigen Entwicklung der Materie die Möglichkeit, theils durch den Ernährungsproceß der Organismen die Wirklichkeit eines Uebergangs der unorganischen Materie in die organische bewiesen: so scheint der Begriff einer generatio aequivoca gerechtfertigt zu sein, nach der die Materie unmittelbar Pflanzen und Thiere aus sich erzeugt. Diese Entstehungsart scheint demnach den allgemeinen Zusammenhang in der Natur zwischen ihrer organischen und unorganischen Daseinsweise zu begründen; sie erscheint als der nothwendige Gedanke, zu dem die Annahme einer stufenartigen Entwicklung von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation derselben fortgehen muß, um sich in allen Theilen zu bewähren. Selbst durch Erfahrungen scheint dieser Gedanke bestätigt zu werden, indem die anzunehmende äquivoke Entstehung aus schon organisirter Materie und der Ernährungsproceß einmal diese Entstehungsart überhaupt, dann aber eine solche selbst aus unorganischer Materie nachweisen.

Bei dem mit dem Streben der idealistischen Naturphilosophie übereinstimmenden Bestreben der empirischen Naturwissenschaften, das Organische aus dem Unorganischen abzuleiten, wovon dort schon die angenommene äquivoke Erzeugungsart, hier aber das um sich greifende Erklären des Organischen aus einem Chemismus gleichfalls Zeugniß gibt, hat man sich nicht sehr darüber zu ver-

*) Liebig, „die Thier-Chemie“.

wundern, daß in den philosophischen und empirischen Naturwissenschaften überall die Keime ausgestreuet sind zur Untergrabung einer organischen Naturbetrachtung, die nur noch theilweise, in mehrfach nicht angewandten Begriffserklärungen von der Physiologie und Biologie aufbewahrt wird.

Wenn auf die dargestellte Weise die Theorie einer äquivoken Erzeugung in den Naturwissenschaften befestigt worden ist, so wird eine solche Feste von zwei Punkten nur anzugreifen und zu erobern sein. Wie jedoch eine Belagerung nicht ohne Geschütz und Truppen vollführt werden kann, so vermag man auch nicht ohne ein solches ein Gedankensystem mit Erfolg anzugreifen. Sucht man aber einerseits den Feind durch sich selbst aufzureiben, andrerseits ihn zu umzingeln und zu ergreifen, so müssen auch wir theils das zu bekämpfende Gedankensystem in sich selbst zu vernichten, indem wir dessen Widersprüche zum Vorschein bringen, theils aber daraus den Sieg zu gewinnen suchen, indem wir mit gewissen Gedanken das Schlachtfeld behaupten, die selbst als die nothwendigen Voraussetzungen des Kampfes erscheinen werden.

Die beiden Punkte jedoch, wo der Feind verletzbar ist, sind die Identification des Ernährungsprocesses mit dem Zeugungsprocesse und die äquivoke Erzeugung selbst als die ursprüngliche Entstehung der organischen Welt, durch welche Entstehungsart der nothwendige Zusammenhang in der einheitlichen Entwicklung der Materie gegeben sein soll.

a. Die Naturentwicklung als Grundlage einer äquivoken Erzeugung.

Nachdem man den Gedanken, daß in der Natur ein ununterbrochener Uebergang von einer Erscheinung in die andere, von einem Naturwesen in das andere auf die Weise, daß dieser Uebergang realiter („natürlich") vor sich gehe, nicht mehr festhalten konnte, hat man die Behauptung gewagt, „die Metamorphose komme nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung sei" (Hegel, Naturphilosophie §. 249). Diese Behauptung ist consequenter als jene, nach der die Pflanzen und

Thiere aus dem Wasser und die vollkommenen Organismen aus den niedern hervorgehen sollen, denn sie entspricht dem Wesen des Idealismus, der Alles auf das allein Seiende, den Begriff reduciren muß. Allein die andere Vorstellung hat das Wesen der Erscheinung für sich, wornach sowohl die Erscheinung am ganzen Begriffssystem Theil hat, als auch deßhalb wenigstens den Schein eines solchen natürlichen Ueberganges erzeugt. Daher haben die Naturphilosophen, welche der Erscheinungswelt näher standen, wie Oken und Carus, immer mehr diese, als die andere Vorstellung gehegt und vertheidigt, obgleich die Grundlagen ihrer Spekulation sie zu jener als der consequentern hätte führen müssen.

Bei der Beurtheilung dieser Gedanken kommt es wesentlich auf zwei Momente an, theils auf eine richtige Beobachtung, theils auf eine wahre Begriffsbestimmung.

Wenn die Erscheinungswelt ein Uebergehen der einen Erscheinung in die andere zeigt und eine jede, da in jeder dasselbe enthalten ist, sich nur nach der Stufe, worauf sie Alles zur Erscheinung bringt, unterscheidet, so folgt daraus weder, daß die erscheinenden Dinge ebenso in einander übergehen, und sich nur graduell unterscheiden, noch, wenn an die Stelle der Dinge deren Begriffe gesetzt werden, daß diese gradatim in einander übergehen, und ihnen die Metamorphose zukomme.

Indem die Erscheinung nur entsteht dadurch, daß verschiedene Dinge oder Begriffe an einander und am Werden Theil haben, so bringt sie den nothwendigen Schein hervor, daß in ihr die Dinge in einander übergehen und sich nur graduell von einander unterscheiden. Daraus kann aber nur auf einen nothwendigen Zusammenhang der Begriffe unter einander, nicht aber auf ein Uebergehen dieser in einander geschlossen werden. Ein solcher Schluß wird nur durch verkehrte Beobachtungen und Vergleiche scheinbar gerechtfertigt.

Es ist eine gewöhnliche Behauptung, daß das Leben der Thiere ein nur leibliches, an dem das geistige als ein Moment hafte, das des Menschen aber ein geistiges sei, in dem das leibliche nur noch Moment sei. Aus dieser Behauptung wird ein Uebergang

der Natur in den Geist gefolgert, und demnach dem Begriffe eine Metamorphose beigelegt, die ihm nicht zukommt.

Diese dem Begriffe zukommende Metamorphose von dem pflanzlichen Leben, indem der Gattungsproceß in das thierische, in dem das geistige Leben nur noch Moment ist, beruht auf ungenauen Beobachtungen und verkehrten Analogieen. Wenn das leibliche Leben der Pflanzen und Thiere mit dem geistigen des Menschen verglichen wird, so ergibt sich freilich, daß dieses vollkommner entwickelt ist, als jenes, daraus folgt aber nicht, daß bei den Thieren das geistige nur Moment sei. Sondern wie nur gleiche Dinge überhaupt mit einander verglichen werden können, so kann auch das geistige Leben der Menschen mit dem leiblichen der Thiere nicht unmittelbar verglichen und daraus auf einen Uebergang der Begriffe in einander geschlossen werden. Denn es kann entweder nur der Mensch mit dem Thiere oder das leibliche und geistige Leben des einen mit dem des andern, oder das leibliche Leben des einen mit dessen geistigen verglichen werden. Wenn aber die verschiedenen Seiten verschiedener Dinge mit einander verglichen werden, so muß festgehalten werden, daß diese verschiedenen Dingen zugehören und nicht von der einen Seite des einen zu der andern des andern Dinges unmittelbar übergegangen werden kann.

Da es überall schwer ist, die geistigen Erscheinungen eines andern Dinges zu erkennen, diese Erscheinungen aber bei den Thieren noch wenig Gegenstand der Erfahrung geworden sind, so hat man sie bei Seite liegen und sich dadurch verführen lassen, theils die geistige Seite an dem animalischen Leben nur als ein Moment zu bestimmen, theils von dem leiblichen Thierleben zu dem geistigen Leben des Menschen den Uebergang finden zu wollen.

Wenn diese ungenaue Wahrnehmung und verkehrte Analogie, die sich bei allen s. g. Begriffs-Uebergängen und Metamorphosen nachweisen läßt, zu der Annahme einer Naturentwicklung, die von der rohen Materie bis zur höchsten Organisation in einer ununterbrochenen Reihe fortgehen soll, führt, so kann dieselbe, die ander-

seits nur die Behauptung eines absoluten Werdens für sich hat, und demnach überhaupt auf einem Grunde ruht, der nichts zu tragen vermag, die äquivoke Entstehungsart als den nothwendigen Gedanken für eine Vermittelung der unorganischen Materie mit der organischen nicht rechtfertigen. Die äquivoke Entstehungsart muß daher aus anderen Principien begründet werden, wenn sie überhaupt wahr sein soll, und die Naturentwicklung auf eine andere Weise gedacht werden, wenn sie überhaupt stattfindet.

Da das Sein der Qualität nach nicht einfach, sondern, wie hier angenommen werden darf, mannigfaltig ist, so muß gleichfalls in der Natur eine Vielheit von Beschaffenheiten der Materie gedacht werden. Bei einer Annahme vielfacher Qualitäten des Seins kann aber ein Uebergehen der Begriffe in einander nicht gedacht werden; es kann daher der Uebergang der Erscheinungen in einander, die Naturentwicklung nicht zusammenfallen mit der Entwicklung des Begriffes, dem jene nicht inhärirt. Die Naturentwicklung muß daher als eine von der Entwicklung des Begriffes freie gedacht werden, oder der Zusammenhang der durch ihre Begriffe gedachten Gegenstände, und das Uebergehen einer Erscheinung in die andere sind nicht dasselbe. Jener Zusammenhang ist eine ewige Ordnung der Dinge, wie sie an und für sich sind, diese Entwicklung aber eine zeitlich-räumliche. Beide können nicht dasselbe sein, weil das Werden nicht absolut und kein reales Prädicat ist.

Nicht der Gedanke, daß in der Natur überhaupt eine Entwicklung statt findet, sondern der bestimmte, daß diese Entwicklung eine Metamorphose der Begriffe sein soll, macht sowohl diese Entwicklung als die Begründung der ungleichartigen Erzeugung in ihr unmöglich. Wenn dennoch eine Entwicklung in der Natur denkbar wäre, so könnte in ihr diese Erzeugungsart gedacht werden und wäre von dem Begriff der Entwicklung selbst abhängig.

Nach dem Begriff der Naturentwicklung, welche die bisherige Naturphilosophie aufgestellt hat, hatte in dieser Entwicklung die ungleichartige Erzeugung ihre bestimmte Stelle. Sie war die

ursprüngliche Erzeugung in der Natur, wodurch ihre unorganische mit ihrer organischen Daseinsweise vermittelt wird. Das Bedürfniß, einen Uebergang zu finden von der unorganischen Natur in die organische, und die geheimnißvolle Entstehungsweise gewisser Organismen brachte die Theorie der äquivoken Erzeugung hervor. Allein es fragt sich, nachdem einmal die bestimmte Entwicklungsweise der Natur negirt werden muß, ob die ungleichartige Erzeugung den angegebenen Ort noch einnehmen kann.

Durch eine ungleichartige Entstehung soll die organische Welt aus der unorganischen abgeleitet werden. Die Naturphilosophen haben wohl immer gefühlt, daß dies ein verzweiflungsvolles Unternehmen ist. Das Leben aus dem Tode, das Positive aus dem Negativen abzuleiten, erregt mit Recht im Denken Anstoß. Es hatte sich aber dem Denken diese Nothwendigkeit ergeben, daß es genügen mußte. Da es unmöglich ist, das Leben aus dem Todten, das Positive aus dem Negativen zu gewinnen, dennoch aber ein solcher Versuch gewagt werden mußte, so half man sich mit der Erklärung, daß es gar keine unorganische, todte Natur gebe. Wenn die s. g. unorganische Natur schon an sich belebt ist, sie das allgemeine Leben ist, wird sie in das Leben besonderer Organismen übergehen und demnach die äquivoke Erzeugung statt finden können.

Es soll keine unorganische Natur geben, sondern die ganze Natur soll lebendig und thätig sein. Dieser Gedanke ist ebenso oft ausgesprochen, wie ihm von Seiten der Naturforschung widersprochen ist. Allein daß diese Grund hätte dagegen aufzutreten, kann man, wenn man ihr eignes Unternehmen, aus einem Chemismus und Mechanismus den Organismus zusammenzusetzen, betrachtet, nicht behaupten.

Die Natur kann an sich nicht unorganisch sein, das ist vollkommen richtig, und vielleicht die Meinung der Naturphilosophie. Daraus folgt aber nicht, daß es keine unorganische Natur gebe, oder daß diese selbst lebendig sei, etwa — wie das oft angeführt worden ist, — weil die Materie ein Product von Kräften oder nur ein Hemmungspunkt reiner Thätigkeit, und somit durch und durch

Thätigkeit sei. Denn nicht darin, daß der Materie Kräfte oder Thätigkeiten innewohnen, besteht die organische oder unorganische Eigenschaft derselben, sondern in der Art und Weise, wie diese Kräfte oder Thätigkeiten wirken.

Wenn die s. g. unorganische Natur, aus der durch Generatio aequivoca die organische hervorgehen soll, ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach nicht an sich lebendig sein kann, weil die Art und Weise ihres Wirkens eine mechanische und chemische ist, so bleibt das Unternehmen ein verzweiflungsvolles, durch das die organische Natur dem Reiche des Zufalls übergeben wird.

Soll es nothwendig sein, durch generatio aequivoca die Entstehung der organischen Natur zu erklären, so muß es möglich sein, die unorganische Natur als das Erste und Ursprüngliche in der Natur zu denken. Kommt zu dieser Natur die organische erst hinzu, so ist der Natur an sich die Organisation zufällig. Daraus muß es erklärt werden, warum die spekulativen und empirischen Naturwissenschaften nicht ablassen den Organismus als ein zufälliges Product von einem Mechanismus und Chemismus zu betrachten, weil sie die Organisation der Natur an sich nicht beilegen.

Es ist in diesem Gedankensysteme die Möglichkeit nicht vorhanden, die unorganische Natur als die erste für uns oder als die erste im Werden, und die unmittelbare Erzeugung des Organischen als einen Erkenntnißbegriff (principium cognoscendi) zu betrachten, weil die Entwicklung der Natur die Metamorphose des Begriffes ist. Wenn die Entwicklung der Natur ihre begriffliche Entwicklung ist, so muß das, was im Werden oder für das Bewußtsein das Erste ist, es auch an sich oder dem Begriffe nach sein. Alsdann mag man noch soviel versichern, daß die erste Natur (die unorganische) an sich nicht todt, sondern lebendig sei, und selbst in dieser Behauptung das Richtige meinen, es bleibt die äquivoke Erzeugung und ihr Product ein objectiver Zufall.

Wenn man auch der Meinung sein sollte, daß die Natur an sich nicht unorganisch sei, daneben aber behauptet, daß die zuerst erscheinende Natur (die unorganische) begrifflich die erste sei, so

irrt man sich nicht nur, indem man den Begriff mit der Erscheinung verwechselt, sondern es wird dadurch die Unmöglichkeit involvirt, die Natur an sich als eine organische zu betrachten. Denn es soll nicht nur der Erscheinung, sondern auch dem Begriffe nach die organische Natur die zweite Bestimmung der Natur sein, weshalb sie nicht die erste sein kann.

Bei dieser Schwierigkeit, die die Entwicklung der Natur als Metamorphose des Begriffes, und der damit verbundenen ursprünglichen äquivoken Entstehung der organischen Welt herbeiführt, die unorganische Natur theils als die dem Begriffe und der Erscheinung nach erste Bestimmung der Natur, theils die Natur an sich nicht als todt zu betrachten, — erscheint der Begriff des absoluten Werdens als ein Deus ex machina, der alles wieder in Ordnung zu bringen sich befleißigt. Denn er erklärt, daß von einem Ersten und Zweiten, von einer unorganischen und einer organischen Natur nicht die Rede sei, sondern daß beide ewig beisammen und ewig aus einander hervorgegangen seien. Solche Machtsprüche eines vernunftlosen Gottes können freilich die Naturphilosophen, welche seine Offenbarungen uns verkünden, davon überreden, daß Alles, was die Geschichte der Natur als Thatsachen nachweist, gegen jene Machtsprüche gehalten leeres Gerede sei. Wem jedoch solche Offenbarungen nicht zugekommen sind, oder wer ihnen so wenig als dem Widerspruche Wahrheit zuschreiben kann, der muß anerkennen, daß, es möge nun die Natur ihrem Begriffe nach organisch oder unorganisch, oder beides oder keines von beiden sein, es nachweisbar eine Zeit auf unserer Erde gab, wo keine Organismen existirten. Jener Deus daher, der die Entwicklung der Natur für eine Metamorphose des Begriffes hält, hat theils von der erscheinenden Natur nicht die rechte Kunde erhalten, theils muß er, wenn er sie nachträglich erhält, darüber erstaunen, wie sehr sich seine Natur, das absolute Werden, in einigen Jahrtausenden verändert hat, und wie wenig er anfänglich noch von sich selbst wußte. Denn vor so vielen Jahren mag er vielleicht der Meinung gewesen sein, daß Alles beisammen gewesen und ewig in einander übergegangen ist, heute jedoch, wenn er sich

vielleicht der Vergangenheit erinnert, muß es ihm einfallen, daß die organische Welt später entstanden ist, als die unorganische. Dabei muß freilich von Zeit und Raum, und von einer zeitlich-räumlichen Entwicklung der Natur, die keine begriffliche ist, geredet werden, allein dieser durch das absolute Werden allmächtige Deus kann auch davon reden, denn er hat das Privilegium fortgehend sich zu widersprechen. Dieser Deus tröstet sich in seinem Schicksal damit, daß er nicht so willkürlich verfahre als sein Genosse, der theologische Gott, wenn dieser sich damit beschäftigt, die Wunder der Schöpfung metaphysisch zu erklären. Diese Willkür und jener Despotismus des absoluten Werden sind jedoch nur Erscheinungen zweier gleich berechtigter Standpunkte, die statt, wie es geschieht, sich zu bekämpfen, zu der Einsicht kommen sollten, daß sie der Wahrheit gleich ferne stehen.

Mit dem Umherschwärmen der Theologie in allen Gebieten der Wissenschaft und der Willkür, der sie sich bedienen muß, um nur einigermaßen in diesen ihr fremden Gebieten fortzukommen, haben wir es hier nicht zu thun. Für uns sind vielmehr von großem Interesse die Machtsprüche des absoluten Werdens, denn sie können das Erkennen veranlassen, das begriffliche Sein der Natur von ihrer erscheinenden Entwicklung zu sondern und dadurch die Möglichkeit einer veränderten Betrachtung der Natur zu bewerkstelligen.

Die Entwicklung der Natur ist eine Metamorphose des Begriffes, dies ist der Gedanke, dem die äquivoke Erzeugung ihre Vertheidigung verdankt, der aber in der That nicht gedacht werden kann. Die Verbindung der natürlichen Entwicklung mit der Metamorphose des Begriffes bringt Widersprüche hervor, die durch die Machtsprüche des absoluten Werdens für gelöst erklärt werden. In der Natur soll eine einheitliche Entwicklung stattfinden von der rohen Materie bis zur organisirten, die für eine Metamorphose des Begriffs gehalten wird. In dieser begrifflichen Entwicklung ist die äquivoke Erzeugung ein nothwendiger Gedanke, wodurch eine Verbindung verschiedener Bestimmungen der Natur ermittelt wird. Von diesen Bestimmungen aber widerspricht sich

die eine, indem sie die unorganische Natur ist und eine lebendige sein soll; widerspricht sich die andere, indem sie als organische Natur eine nothwendige Bestimmung der Natur sein soll, aber eine nur zufällige ist. Da die sich widersprechenden Bestimmungen derselben Natur angehören, widerspricht sich die Natur selbst. Die Natur soll, weil sie selbst das absolute Werden ist, sowohl organisch als unorganisch sein, weil aber ihre erscheinende Entwicklung ihre begriffliche Metamorphose ist, ist ihre erste und ursprüngliche Bestimmung die unorganische Natur, die aber an sich nicht unorganisch sein soll; ist ihre zweite Bestimmung die organische Natur, die, weil die erscheinende Natur eine Metamorphose des Begriffes ist, nicht als eine ursprünglich, sondern in der Zeit hinzugekommene Bestimmung angesehen werden muß. Die unorganische Natur soll lebendig sein; die unorganische und organische Natur nothwendige Bestimmungen der einen Natur; die unorganische Natur die ursprüngliche Natur; die organische eine zufällige Bestimmung der Natur; dieß sind die widersprechenden Prädicate einer Natur, deren Entwicklung eine Metarmophose des Begriffes sein soll.

Nach dieser Begriffsbestimmung der Natur kann die äquivoke Erzeugung kein nothwendiger Gedanke in der Entwicklung des Natursystems sein. Sondern wie die organische Natur ein zufälliges Product der Begriffsentwicklung der Natur ist, so ist es auch ihre ursprüngliche Entstehungsweise. Deßhalb ist weder die organische Natur noch ihre ursprüngliche, aequivoke Entstehungsweise in einem Natursystem zu begreifen, nach dem die Metamorphose der Begriffe die Entwicklung der Natur ist.

Es muß daher, wenn die Entstehung des Organischen überhaupt oder die äquivoke Entstehungsweise desselben im Besondern begriffen werden soll, eine Verbindung von Vorstellungen aufgehoben werden, die sich widerspricht. Die Entwicklung der Natur kann nicht eine Metamorphose des Begriffes sein, und die begriffliche Natur nicht ihre Entwicklung. Die Behauptung, daß die Natur an sich nicht unorganisch sei, und daß die organische Natur eine entstandene ist, ist nur unter der

Bedingung zu vertheidigen möglich, daß diese **Entwicklung als** eine räumlich-zeitliche Veränderung für unser Bewußtsein, jene Bestimmung der Natur aber als eine wesentliche, die ihr auf ewige Weise beiwohnt, betrachtet wird. Wenn die Natur an sich nicht unorganisch und ihre Entwicklung eine Veränderung für das Bewußtsein ist, kann die Natur, wie sie an sich ist, Grundlage der erscheinenden Natur sein, und es muß daher möglich sein, die entstandene organische Natur aus jener abzuleiten, weil diese Entstehung eine zeitliche Veränderung für das Bewußtsein ist. Die äquivoke Erzeugung könnte alsdann begriffen werden als ein Erkenntnißprincip, durch das aus der Erscheinung nachgewiesen werden kann, was an und für sich gewiß ist, daß die organische Natur eine wesentliche Bestimmung der Natur ist. Nur unter dieser Bedingung ist überhaupt eine erscheinende Natur möglich. Die Erscheinungen können weder Begriffe noch Bruchstücke von Begriffen sein, die erscheinenden Dinge daher nicht Theile ihres Begriffssystemes sein, sondern jedem erscheinenden Dinge liegt das ganze Begriffssystem zu Grunde, weßhalb die Bestimmung des Dinges in seinen Erscheinungen liegen muß.

b) Der Begriff der äquivoken Erzeugung.

Der allgemeine Gedanke einer stetigen Naturentwicklung, wie das Geheimnißvolle und Zweideutige, was in gewissen Erzeugungen liegt, veranlaßt den Gedanken einer äquivoken Erzeugung. Wenn diese aber einer Metamorphose des Begriffes angehören sollte, müßte das Geheimnißvolle und Zweideutige gleichfalls derselben zukommen, und wäre deßhalb, wie es bei der Naturphilosophie der Fall ist, nicht zu durchdringen. Es giebt aber an sich kein Geheimniß und keine Zweideutigkeit, sondern nur für uns ist diese Entstehungsweise zweideutig und geheimnißvoll.

Für uns liegt ein Geheimniß in der zweideutigen Entstehungsweise der organischen Welt, weil darin eine Erzeugung ohne Vermittlung eines Organismus vorgestellt wird. Freiwillig, wie die Naturforscher sich ausdrücken, soll hiernach die Natur zeugen, eine Pflanzen- und Thierwelt entstehen, die selbst Grund ihrer Entstehung wäre, wie ein Ich, das sich selbst setzt.

Da aus einem allgemeinen Principe, durch das ein unmittelbarer Uebergang der unorganischen Materie in die organische gesetzt wird, diese Generation nicht gerechtfertigt werden kann, weil jenes allgemeine Princip widersprechend bestimmt war, so muß nochmals nachgesehen werden, ob sie durch Thatsachen oder Begriffe gerechtfertigt werden könne.

Die Erfahrung von einem Uebergange der unorganischen Materie in die organische kann nicht bestritten werden, denn sie wird durch den Ernährungsproceß bewiesen. Durch diese Erfahrung kann aber nicht bewiesen werden, daß dieser Uebergang ein unvermittelter sei. Denn durch den sich ernährenden Organismus wird das Organisiren der unorganisirten Materie vermittelt. Darnach aber giebt es ohne eine organisirende Thätigkeit keine organisirte Materie, und die unorganische Materie verwandelt sich nicht unmittelbar in organisirte.

Die Beobachtungen über eine generatio aequivoca reichen höchstens bis zu einer Entstehungsweise von Organismen aus schon organisirter Materie. Aus diesen Beobachtungen würde demnach gleichfalls folgen, daß ohne die Vermittelung einer organisirenden Thätigkeit kein Organismus entsteht.

Wenn es daher eine Verwandlung der unorganischen Materie in die organische, eine unmittelbare Entstehung von Organismen aus schon organisirter Materie giebt, so zeigt die Erfahrung jedoch, daß dieß nur vermittelst einer organisirenden Thätigkeit geschehen sei. Darnach erscheint die äquivoke Entstehung des Organismus nicht als eine ursprüngliche, sondern als eine abgeleitete; und dieselbe würde neben der geschlechtlosen Erzeugung ihre Stelle finden. Daher müssen wir versuchen die äquivoke Erzeugung als eine Erzeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen darzulegen.

Es ist ein Irrthum der Hegel'schen Philosophie, wenn sie meint, daß nur die durch getrennte Geschlechter vermittelte Zeugung dem Begriffe derselben entspreche und daß, weil sich diese im Pflanzenreiche nur bei wenigen Familien findet, der Gattungsproceß der Pflanzen ein nur „formeller" und uneigentlicher sei.

Weil die Pflanze es noch nicht bis zum Geschlechtsproceß der Thiere gebracht hat, wie es heißt, deßhalb kann der pflanzliche Gattungsproceß so wenig ein formeller, als „noch“ keiner sein. Gewisse Modificationen als zum Wesen eines Begriffes gehörig zu betrachten, und erst diesen Begriff als den adäquaten zu bezeichnen, ist die Eigenthümlichkeit einer Philosophie, die nur vollkommene oder unvollkommene Begriffe kennt. Die geschlechtliche Zeugung ist um nichts mehr Gattungsproceß als die geschlechtslose. Nur wenn überhaupt bei einem Begriffe von einem „Mehr“ oder „Noch nicht“ und „Nicht Mehr“ die Rede ist, kann, wie in unserem Falle, der geschlechtliche Gattungsproceß mit dem Gattungsprocesse überhaupt identificirt (oder verwechselt) werden, und alsdann der geschlechtslose Proceß als ein Proceß bezeichnet werden, der noch nicht Gattungsproceß ist; diese Behauptung ist aber nicht weniger irrthümlich als die Meinung: omne vivum ex ovo, die in einer Zeit entstanden war, wo die Präformationstheorie an der Tagesordnung war, und die geschlechtslose Zeugung wenig beachtet wurde.

In der geschlechtslosen Zeugung vollzieht sich der Gattungsproceß durch ein Individuum, das durch Sonderung Grund der Existenz von anderen Individuen wird. In der äquivoken Erzeugung würde nach obiger Bestimmung ein Gattungsproceß stattfinden, in dem nicht-lebendige, organisirte Materie Grund der Existenz lebendiger Individuen würde. Wenn in der geschlechtlichen und geschlechtslosen Zeugung ein lebendiges Individuum zur Existenz eines andern Individuum seiner Gattung nothwendig ist, so wird durch die äquivoke Erzeugung einer organisirten Materie die Eigenschaft beigelegt, für sich lebendige Individuen hervorzubringen, die nicht nothwendig ihre Organisation von einem Individuum derselben Gattung erlangt hat. In der geschlechtlichen und geschlechtslosen Zeugung ist immer die Existenz eines Individuums durch ein anderes seiner Gattung vermittelt, in der äquivoken Erzeugung ist die Existenz eines Individuums durch eine organisirte Materie verschiedener Gattung vermittelt.

Bei der geschlechtlichen Zeugung wird ein Keim producirt, der

die reale Möglichkeit eines lebendigen Individuums derselben Gattung enthält, bei der geschlechtslosen Zeugung ist die organische Materie des sich fortpflanzenden Individuums für sich diese reale Möglichkeit, nach der äquivoken Erzeugung ist die organische Materie überhaupt die reale Möglichkeit für die Entstehung verschiedener Organismen.

Die Nothwendigkeit einer geschlechtlichen, einer geschlechtslosen, einer äquivoken Erzeugung kann in der verschiedenen Organisation der Materie gefunden werden. Je höher die Materie organisirt ist, je weiter die Besonderung der Organisation fortgeschritten ist, um so mehr Vermittlungen fordert der Gattungsproceß. Wenn die einzelnen Theile des Organismus einander alle gleich sind, ist jeder Theil eine reale Möglichkeit für ein neues Individuum, wenn aber jeder Theil auf eine besondere Weise organisirt ist, so kann nur durch Production eines besonderen Keimes gezeugt werden; wenn endlich die Organisation nur die geringste ist, so scheint es, wäre für die Entstehung dieser Organismen jede Materie, wiefern sie überhaupt nur organisirt ist, eine reale Möglichkeit, obgleich auch hier bei Infusion verschiedener organischer Materie eine Entstehung verschiedener Organismen beobachtet worden ist.

Soweit die Erfahrungen reichen, scheint jedoch der Begriff einer äquivoken Erzeugung theils nicht bestätigt, theils durch sie wesentlich modificirt zu werden, und für die äquivoke Erzeugung ihrem reineren Begriffe nach nur die eine Thatsache einer ursprünglichen Entstehung der organischen Welt zu zeugen.

Aus den bisher bekannten Erfahrungen kann aber nicht auf eine ursprüngliche äquivoke Entstehung organischer Materie geschlossen werden. Vielmehr zeigen diese Erfahrungen, daß die beobachtete äquivoke Erzeugung — sofern sie überhaupt stattfindet — und die unmittelbarste Verwandlung unorganischer Materie in organische, nie ohne eine Vermittelung von Organismen vorkomme, und sie läßt nur die Möglichkeit einer äquivoken Entstehung niederer Organismen aus schon organisirter Materie zu. Demnach wird hiernach der Begriff einer generatio aequivoca wesentlich verändert,

insofern darnach nicht nur negirt werden muß, daß diese Entstehungsweise die ursprüngliche sei, sondern gleichfalls, daß ohne Vermittlung von Organismen gezeugt werde, oder eine unmittelbare Verwandlung unorganischer Materie in organische stattfinde.

Das Geheimnißvolle einer generatio aequivoca verschwindet, wenn ihr Begriff auf diese Weise modificirt wird. Sie erscheint dann nur noch als eine Erzeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen, zumal wenn nachgewiesen werden könnte, daß Infusion verschiedener organischer Materie bestimmte Organismen erzeuge.

Es liegt weder etwas Unmögliches darin, daß die höher organisirte Materie durch ihr Zerfallen die reale Bedingung für niedere Organismen enthalte, noch würde diese Entstehungsweise mit der geschlechtlichen und geschlechtslosen in Widerspruch stehen, da auch sie, wie diese, nur durch Vermittlung einer organisirenden Thätigkeit sich vollzieht. Unterscheiden würde sich die äquivoke Erzeugung von jenen beiden nur dadurch, daß nicht die organisirenden Kräfte einer bestimmten Gattung, sondern durch höhere Organismen überhaupt diese Entstehung vermittelt werde. Wenn hierin eine Zweideutigkeit liegt, wiefern um es so auszudrücken, die Eltern der durch generatio aequivoca erzeugten Geschöpfe unerkennbar blieben, so ist zu erwarten, daß die Erfahrung durch Entdeckung eines Gesetzes für die Art und Weise, wie Infusionen verschiedener organisirter Materie verschiedene Organismen producirt, diese aufheben werde.

Die Untersuchung über die äquivoke Erzeugung ist vom Standpunkte der Erfahrung aus zuletzt geführt worden, und dadurch ein Resultat gewonnen, das nicht für, sondern wider diese Theorie spricht. Die Theorie der äquivoken Entstehung erscheint darnach als eine unberechtigte, die weder eine ursprüngliche noch eine unmittelbare sein kann. Und statt der nothwendige Gedanke einer Entwicklung zu sein, die stufenweise von der unorganischen zur organischen Materie fortschreitet, erscheint sie vielmehr als der Gedanke einer Entwicklung in umgekehrter Ordnung, ist aber ein Band einer höher organisirten Materie mit der weniger organi-

firten. Diese Entstehung setzt das Dasein einer ganzen Welt besonderer Wesen voraus, die sie zu erklären Miene macht.

Die Theorie einer äquivoken Entstehung, wie sie von einer Identitätsphilosophie gedacht werden muß, setzte voraus, daß in der ganzen Naturentwicklung dieselbe Qualität erscheine und daß die verschiedenen Qualitäten, die zu sein und hervorgebracht zu werden scheinen, durch diese Entstehung erklärt werden müßten, indem sie selbst erst die geschlechtliche und geschlechtslose Erzeugung ermöglichen sollte. So wenig ist diese ganze Theorie eine wahre, daß durch ihre kritische Betrachtung sich eine ihr entgegengesetzte Annahme über die Natur ergibt. Was diese Theorie erklären soll, muß sie als nothwendige Principien voraussetzen, woraus sie selbst erst verstanden werden kann.

Wenn die geschlechtliche und geschlechtslose Erzeugung epigenetisch gedacht werden müssen, so ist durch diese Untersuchung zugleich der Beweis geführt, daß, wie metaphysisch mannigfaltige Qualitäten des Seins angenommen werden müssen, der ursprüngliche Gedanke einer organischen Entstehung der der Epigenesis sei, da diese selbst von der äquivoken Entstehung vorausgesetzt wird.

Auf Grund der Erfahrung kann behauptet werden, daß es keine äquivoke Entstehung gebe, und daß diese Theorie den Naturzusammenhang verkehre. Auf der speculativen Untersuchung über die Begründung einer solchen Theorie und Entstehung in dem Begriffe einer Naturentwicklung, die als Metamorphose des Begriffes von der unorganischen zur organischen Materie fortgehe, ist ihre Unmöglichkeit überhaupt erweisbar, weil sie selbst und ihr Product, die organische Welt, objective zufällig sind, und weil überhaupt eine solche Entwicklung, in der sie eine nothwendige Stelle behaupten soll, nicht möglich ist. Daher kann die ursprüngliche Entstehung der organischen Welt nicht nach dieser Theorie vorgestellt werden. Die ursprüngliche äquivoke Entstehung erklärt nicht nur nicht die organische Welt, weil sie sie selbst voraussetzt, sondern macht sie unmöglich.

Eine ursprüngliche Entstehung der organischen Welt kann

nur gedacht werden, wenn erstlich die ganze Geschichte der Natur als eine zeitliche Veränderung für uns erklärt werden kann, und deßhalb zweitens die Natur an und für sich nicht als eine unorganische oder in jenem obigen Sinne nicht als eine im Allgemeinen lebendige (d. h. thätige) braucht vorgestellt zu werden. Dann würde sich nachweisen lassen, daß die Bedingungen, die zur Entstehung einer organischen Natur heute nothwendig sind, es ebenso ehemals waren, und daß diese im Begriffe der Natur enthalten sind, wiefern dieser nothwendig einer organisirenden Kraft in ihrer Entwicklung beigelegt werden muß. Es überschreitet aber die Grenzen dieser Abhandlung, die Untersuchung weiter als bis zu dieser Möglichkeit zu führen, da sie ihr Ziel schon erreicht hat, wenn das geheimnißvolle Gespenst einer ursprünglichen äquivoken Entstehung der organischen Welt verschwunden ist, das auf eine lästige Weise die Speculation gefangen genommen hat.

c. Die Identität des Zeugungs- und Ernährungsprocesses als Folge aus der Annahme einer ursprünglichen äquivoken Erzeugung.

Wenn die äquivoke Entstehung nach den dargelegten Thatsachen und Begriffen nur als eine Art der Entstehung neben der geschlechtlichen und geschlechtslosen Erzeugung angesehen werden kann, so muß sich auch die Theorie dieser beiden letztern wesentlich verändern, deren allgemeiner Ausdruck nach einer äquivoken Erzeugungstheorie in dem Satze enthalten ist, der Organismus erzeuge seines Gleichen indem er sich ernährt. Die Theorie von einer äquivoken Entstehung der organischen Welt hat sich uns einerseits, wiefern durch sie eine ursprüngliche Entstehung der organischen Welt erklärt werden soll, verwandelt in eine Entstehungsart, die selbst entweder aus einer Präformation oder Proformationstheorie verstanden werden kann, andrerseits muß die univoke Entstehungsweise nicht nach der Erklärung einer äquivoken Erzeugung, sondern gleichfalls epigenetisch vorgestellt werden. Die ursprüngliche äquivoke Erzeugung kann selbst als eine präformirte vorgestellt werden, wenn angenommen wird, daß die Keime der

organischen Wesen, deren Entstehung eine zweideutige genannt wird, überall verbreitet und vorgebildet sind und in den Infusionen sich vorfinden sollen. Auf diese Theorie ist hier nicht weiter Rücksicht genommen, zumal da sie heute keine Anhänger mehr hat und aus andern Gründen sich die Wahrheit der Epigenesis ergiebt, die daher nach Beseitigung der äquivoken Zeugungstheorie zu Grunde gelegt werden muß.

Nachdem von C. Fr. Wolff und Blumenbach die Evolutionstheorie (Präformation) siegreich widerlegt worden war, und namentlich von jenem die Samenerzeugung als ein gehemmtes Wachsen vorgestellt, und Goethe die Metamorphose der Pflanze darlegte, acceptirte die idealistische Naturphilosophie diese Vorstellungen, die mit ihrer Erkenntnißtheorie übereinstimmten, und veranlaßte andrerseits die empirische Naturwissenschaften die von ihr gemeinte Epigenesis in der That als eine äquivoke Erzeugung vorzustellen. Der Erkenntnißproceß wurde schon bei Fichte als eine äquivoke Erzeugung vorgestellt, nach der, wie man es jetzt nennt, die Vorstellungen in Gedanken und Begriffe und diese in einander übergehen, indem sie sich selbst denken, weßhalb die idealistische Naturphilosophie die Theorie vom Bildungstrieb und Wolff's und Goethes Vorstellung sich aneignen konnte.

In der Beurtheilung dieser Theorie handelt es sich wesentlich um die Begriffsbestimmung eines individuellen und eines Gattungs-Processes. Nur, wenn beide wesentlich identisch sind, kann von einem Uebergange des Ernährungs-Processes in den Gattungs-Proceß die Rede sein, und dieser als ein modificirter, gehemmter Ernährungs-Proceß vorgestellt werden. Wenn aber beide Processe wesentlich verschieden sind, so muß der Vorgang der (Keim-) Zeugung anders vorgestellt werden als der Ernährung, der eine als ein Gattungs-Proceß, in dem das Individuum selbst Organ ist, der andere als ein Proceß des Individuum, während nach der ersten Vorstellungsweise das Individuum in beiden Processen wesentlich dieselbe Function ausübt.

Die Entwicklung des Gattungs-Processes aus dem Ernährungs-Proceß des Individuum wird in der Hegel'schen Philoso-

sophie auf folgende Weise dargestellt, woran überhaupt der wesentliche Charakter dieser Philosophie erkannt werden kann. Daß die idealistische Naturphilosophie nur eine angewandte Logik ist, erhellt vornemlich aus ihrer Betrachtung des lebendigen Organismus, der als unmittelbare Idee — Identität des Begriffs mit seiner Wirklichkeit — „durch seine drei Begriffsbestimmungen als Schlüsse verläuft." Die drei Schlüsse seines Zusammenschließens mit sich selbst sind „drei Processe, a) der Gestaltungs-Proceß, als die individuelle Idee, die in ihrem Processe sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt; b) die Assimilation, als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideal und real in sich setzt; c) die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist und damit im andern zu sich selbst verhaltend — Gattungsproceß." Encyklopädie §. 216 u. flg. §. 345. §. 352 u. flg. Demnach also hat der lebendige Organismus — denn Hegel kennt auch einen todten Organismus, die Erde — drei Schlüsse zu vollziehen d. h. er entwickelt sich, er ernährt sich, und er pflanzt sich fort.

Da der lebendige Organismus die unmittelbare Idee wirklich ist, so giebt sein Begriff (Seele) ihm eine demselben entsprechende Gestalt. Weil aber dieser Begriff mit seiner Wirklichkeit ein unmittelbar identischer ist, und sich damit widersprechen soll, steht dem Organismus einerseits die unorganische Natur als sein Anderes gegenüber und andrerseits muß die Idee, was sie an sich ist, erst werden, d. h. sich aus ihrem Andern, der unorganischen Natur, hervorbringen. Nachdem durch diesen Assimilations-Proceß der Organismus aus seiner unorganischen Natur sich hervorgebracht hat, soll er sich selbst als lebendiges Individuum gegenüberstehen und nun die Bestimmung haben, sich mit diesem von ihm durch seine Assimilation hervorgebrachten Individuum zur Fortpflanzung der Gattung zusammenzuschließen.

Es wiederholt sich hiernach in dem Organismus ein Proceß oder Schluß dreimal. Der Begriff bringt sich in seiner unmittelbaren Wirklichkeit (Leib) unmittelbar hervor, und gliedert seine

Materie. Nachdem er seine Materie organisirt hat, vollzieht er denselben Proceß an seiner unorganischen ihm gegenüber stehenden Natur. Und nachdem er nun sich aus seinem Andern zurecht gemacht hat, vollzieht er den Proceß noch einmal, nun aber mit der schon von ihm organisirten Natur. Der Begriff assimilirt sich also dreimal die Materie, in der Gestaltung, Assimilation und Zeugung.

Hierbei scheint die Natur eine Komödie zu spielen, die freilich von der idealistischen Naturphilosophie sehr ernstlich gemeint wird. Es entsteht der Gattungsproceß aus dem Ernährungsproceß, indem durch diesen die unorganische Natur assimilirt wird. Das Komische hierbei ist, daß durch diese Assimilation der individuelle Organismus mit einmal statt einer unorganischen einer organischen Natur, einem selbst lebendigen Individuum gegenübersteht und also — wenn er nun erst mit diesem einen Gattungsproceß eingehen soll, — gezeugt hat, bevor er zeugt. Denn schon durch die Assimilation hat er sich selbst als ein anderes lebendiges Individuum hervorgebracht, mit dem er nachmals einen Gattungsproceß eingehen soll.

In dieser Entwicklung findet sich daher eine doppelte Identität des Gattungsprocesses mit dem Assimilationsproceß des Individuums. Einmal bringt das Individuum durch Assimilation unmittelbar ein Individuum seiner Art hervor, und alsdann assimilirt es sich, identificirt es sich mit diesem Individuum zur Gattung, um sich nochmals fortzupflanzen.

Hiernach wird das Wesen des Gattungsprocesses a) darein gesetzt, daß ein Individuum durch ein anderes Individuum sich zu sich selbst verhält, b) mit diesem sich zu einer Allgemeinheit der Gattung verbindet und dadurch die Existenz eines neuen Individuums vermittelt. Das Individuum soll „als Einzelnes der immanenten Gattung nicht angemessen" sein, und deßhalb in einer andern sich ergänzen, mit diesem sich verbindend die Allgemeinheit, seine Gattung zur Existenz bringen. Da das Product dieses Processes selbst wiederum ein einzelnes, geschlechtlich bestimmtes Individuum ist, und demnach so wenig der Gattung entspricht,

wie andere Individuen, verliert der Proceß sich in eine endlose Fortpflanzung. Der Gattungsproceß wird also mit dem geschlechtlichen Gattungsproceß simpel identificirt und als ein Assimilations-Proceß zweier Individuen vorgestellt, wodurch die Gattung hervorgebracht werden soll.

Wenn theils der Gattungsproceß nicht einfach mit dem geschlechtlichen Gattungsprocesse identificirt, theils nicht als ein Assimilationsproceß, dessen Product die Gattung sein soll, vorgestellt würde, so würde die Möglichkeit vorhanden sein, jene Komödie, die die Natur mit den Individuen treibt, anders zu verstehen. Es würde alsdann der Proceß, in dem das Individuum die unorganische Natur sich assimilirt, als ein Vorgang vorgestellt werden können, durch den nicht, wie es von Hegel dargestellt wird, realiter ein Individuum aus den Nahrungsmitteln herausgefressen wird, sondern durch den ein Keim producirt werde, aus dem ein Individuum sich entwickeln kann. Allein weil der Assimilationsproceß in den Gattungsproceß übergehen, und weil in diesem durch die Assimilation zweier Individuen die Gattung producirt werden soll, muß jener Assimilationsproceß zu seinem Product das andere Individuum haben, mit dem das Individuum, das jenes aus der unorganischen Natur herausgebildet hat, die Gattung produciren kann. Deßhalb ist es nicht möglich, dem beschriebenen Assimilationsproceß ein richtigeres Verständniß zu verschaffen, es muß durch ihn das Individuum hervorgebracht werden, mit dem der Geschlechtsproceß vollzogen werden soll.

Diese komische Absurdität ist die Folge eines Erkennens, von dem versichert wird, daß es einen Begriff durch das Denken eines andern hervorbringt. Da dieses Erkennen mit dem Sein identisch sein soll, so ist die Behauptung vollkommen consequent, daß durch den Assimilationsproceß ein anderes Individuum hervorgebracht werde, wodurch das Uebergehen in den Gattungsproceß bedingt wird.

Diese begriffliche Entwicklung des Gattungsprocesses kann als ein adäquates Beispiel von der Erkenntnißtheorie, mit der wir es hier zu thun haben, betrachtet werden. Dieß Beispiel zeigt deut-

lich, daß ein idealistisches Denken, welches sich nach einer äquivoken Generationstheorie vollzieht, einen Vorgang in der Natur und der Geschichte (denn der Uebergang des Geistes in seinen Gattungsproceß d. i. in die Geschichte wird auf dieselbe Weise beschrieben) erdichtet, der weder speculativ noch empirisch gerechtfertigt werden kann. Was aber an den genannten Entwicklungen stattfindet, dasselbe ereignet sich natürlich an allen Begriffsübergängen, weil überall dasselbe Gesetz vollzogen wird.

Die Ausflucht, die die Anhänger dieser Theorie oft vorbringen, wenn sie auf die Consequenzen ihres Denkens aufmerksam gemacht werden, daß diese Entwicklung gerade eine Entwicklung des Denkens sei, giebt theils nur die Verlegenheit zu erkennen, in der sie sich befinden, wenn sie ihr eigenes Thun und Treiben begreifen sollen, theils einen Mangel an Consequenz, indem ein solcher Einwand, daß der Proceß des Denkens ein Denkproceß und deßhalb verschieden sei von der realen Entwicklung der Sache, innerhalb eines Systems nicht gemacht werden kann, dessen wesentliches Merkmal die Identität des Denkprocesses mit der Entwicklung der Sache ist. In der Verlegenheit solche Denkkunststücke zu erklären, befinden die Anhänger dieser Denkweise sich allerdings, allein diese wird durch eine Inconsequenz nicht aufgehoben. Nur durch ein gänzliches Aufgeben dieses Denkens und seiner Voraussetzungen können solche und andere Verlegenheiten gehoben werden.

Die Kritik dieser Hypothese besteht in dem Nachweis, daß die Assimilation und Reproduction weder Individuen, noch Keime zu Individuen, daß ein atomistisches Doppeldenken keine Zweiheit hervorbringt, der Gattungsproceß nicht mit dem Geschlechtsproceß identisch ist, und die Assimilation zweier Individuen weder die Gattung hervorbringen, noch der Gattungsproceß ein Assimilationsproceß sei.

Von der empirischen Physiologie wird der Gattungsproceß als ein fortgesetztes Wachsthum dargestellt, wozu Schwann's Zellentheorie eine Veranlassung mehr war. Durch Wachsthum soll eine Multiplication der organischen Wesen d. i. der einfachen Bestandtheile derselben, die selbst wieder lebensfähig sind, entstehen,

so daß „die erwachsene Pflanze aus einem System von Individuen (Darwin Phytonomie) oder aus einem Multiplum des jungen Individuum besteht“ *). Wiefern in einem Wesen eine überall gleichartige Organisation aller Theile der Wesen sich findet, kann jeder Bestandtheil (Zelle) desselben als lebensfähig angesehen werden. Wiefern aber die Organisation in den verschiedenen Theilen desselben Wesens eine verschiedene ist, ist jeder Bestandtheil desselben für sich nicht lebensfähig, sondern nur dem ganzen Organismus kommt die Kraft zu, „das Ganze implicite zu sein.“ Das Wachsthum kann bei diesen Organismen daher nicht als eine Multiplication des jungen Individuum angesehen werden, weil jeder Theil des Individuum auf eine besondere Weise organisirt ist.

Es giebt daher wohl gewisse (niedere) Organismen, deren Wachsthum als eine Multiplication ihrer selbst erscheint, woher es gekommen ist, daß der Zeugungsproceß für eine unmittelbare Fortsetzung des Wachsthums ausgegeben wurde. Allein es giebt keinen Vorgang der Natur, woraus auf eine Entstehung eines Individuum durch einen Assimilationsproceß geschlossen werden könnte; zu dieser Annahme ist die idealistische Naturphilosophie nur durch ihre Erkenntnißtheorie verführt worden.

Es scheint durch Wachsthum eine Multiplication organischer Wesen bewirkt zu werden; es scheint so zu sein, es ist aber nicht so. Theils kann der Zeugungsproceß der höheren Organismen nicht auf diese Weise als eine Fortsetzung des Wachsthums wie bei den niedern Organismen betrachtet werden, theils enthält der Zeugungsproceß einen Act in sich, der in der ernährenden Function des Individuums weder sich findet noch mit ihr identisch ist. Wenn jedoch der Zeugungsproceß der höheren Organismen nur vom ganzen Organismus vollzogen wird, so kann der der niedern nicht seinem Wesen nach ein anderer sein. In jenem Zeugungsproceß muß das Individuum selbst als Organ der Gattung angesehen werden, die zeugt, weil durch das totale Individuum die-

*) J. Müller, Handbuch der Physiologie II. S. 592 u. f.

ser Proceß vollzogen wird. Ist aber in diesem Zeugungsproceß die Gattung das Princip und der Zweck des Processes, das Individuum aber das Organ desselben, so kann in den niedern Organismen das Individuum oder gar ein Theil desselben nicht das sein, was dort die Gattung sein soll, Princip und Zweck des Processes, ohne daß in diesem Begriff ein unvermeidlicher Widerspruch gedacht werden müßte.

Dieser Widerspruch liegt aber sowohl in der Erklärung der Naturphilosophie als der Physiologie, wenn sie die Assimilation, Ernährung, oder das Wachsthum als Grund des Zeugungsprocesses angeben. Diese Processe sind Verrichtungen des Individuum, in denen es Princip und Zweck des Processes ist, was im Zeugungsprocesse die Gattung ist.

Ein Individuum kann nicht die Ursache von der Existenz eines andern Individuums sein, weil der Begriff der Ursache höher ist als der der Wirkung, alle Individuen aber als einander gleich gedacht werden müssen. Soll das Individuum die Ursache von der Existenz eines andern Individuums sein, so erhebt es sich über sich selbst, hört auf Individuum zu sein und wird ein Organ der Gattung. Nur in wiefern das Individuum daher ein Organ der Gattung ist, kann durch dasselbe die Existenz eines andern Individuum vermittelt sein. Der Zeugungsproceß, weil er ein Proceß der Gattung ist, kann daher nicht durch einen Proceß des Individuums erklärt werden.

Durch ein Individuum vollzieht sich der Zeugungsproceß, entweder indem ein gleicher Theil des Individuums oder ein besonderer Theil desselben sich von dem Individuum absondert und für sich wird. Dieser Act der Sonderung und des für=sich=Werdens ist kein Act des Individuums sondern der in ihm enthaltenen Gattung. Der Zeugungsproceß ist ein Secretionsproceß der Gattung, derselbe ist daher kein Assimilationsproceß oder ein gehemmtes oder fortgesetztes Wachsthum, denn er ist nicht einmal ein Absonderungsproceß des Individuums. Die Secretionsprocesse des Individuums haben das Individuum zu ihrem Anfange und zu ihrem Ende, die Secrete dienen für die Erhaltung



des Individuums. Der zeugende Secretionsproceß ist aber ein Proceß der Gattung, für die dessen Sekrete d. i. Same, Keime, Individuum, sind.

Der Zeugungsproceß ist bei allen Organismen derselbe Gattungsproceß, sowohl in der geschlechtlichen wie geschlechtlosen als äquivoken Erzeugung. Es geht nirgends der individuelle Proceß in den Gattungsproceß über, noch bringt jener diesen hervor, sondern die individuellen Processe werden nur Mittel der Gattung im Zeugungsproceß. Sowohl in der äquivoken Erzeugung, wenn die organisirte Materie in sich gefördert wird und dadurch lebendige Individuen entstehen, als in der geschlechtslosen Zeugung, wenn von dem Individuum ein Theil abgesondert und dadurch lebensfähig wird, als in der geschlechtlichen Zeugung, wenn Same und Ei abgesondert und dadurch eine reale Möglichkeit für ein neues Individuum gebildet wird, ist der Proceß derselbe Gattungsproceß, der in diesem Zeugungsproceß nicht mehr Gattungsproceß ist als in den andern beiden. Denn die Individuen sind durch die Gattung Geschlechter und nicht die Individuen, sondern die geschlechtlichen Individuen, d. h. die Gattung zeugt.

Wenn in der äquivoken Erzeugung die Gattung nicht das Wirkende zu sein scheint, so ist es doch das Individuum nimmermehr. Bei dieser Zeugungsart erscheint ein doppelter Naturproceß, wenn man es so ausdrücken darf, nicht nur ein Zeugungsproceß von Individuen sondern von Gattungen. Die organisirte Materie, welche das Substrat des Processes ist, ist ein Product höherer Organismen und kann daher nicht unmittelbar in lebendige Individuen niederern Grades übergehen; diese Materie muß daher verwandelt werden, verfaulen, zerfallen. Durch diesen Verwandlungsproceß kann man sagen werde die Gattung hervorgebracht, welche die niederen Organismen erzeugen soll. Demnach wäre in der zweideutigen Entstehung ein doppelter Proceß, von denen durch den einen Gattungen, durch den andern Individuen erzeugt würden.

Durch das dialektische Denken der idealistischen Naturphilosophie sowie durch das empirische der Physiologie wird der Zeu-



gungsproceß verkehrt, weil durch ein atomistisches Doppeldenken, wie es genannt werden kann, eine Zweiheit gedacht werden soll. In der Dialektik wird nicht selten gemeint, daß ein Fortschritt und eine Veränderung des Denkens durch das zweimalige Denken desselben Gedankens hervorgebracht wird. Wenn das sich gestaltende und sich ernährende Individuum gedacht wird, so wird dasselbe Individuum zweimal gedacht, es wird aber nicht durch das zweimalige Denken desselben Individuums zu zwei Individuen wie die Naturphilosophie annehmen muß, wenn durch die Assimilation des Individuums zwei Individuen oder nach der Physiologie durch das Wachsthum eine Multiplication des Individuums sich ergeben soll. In der Dialektik erscheint dieß atomistische Doppeldenken an jedem Begriff, indem der Begriff (des Seins, des Begriffes, des Staats u. s. w.) zum zweiten Male sich denkend einen zweiten Begriff (des Nichts, des Objects u. s. w.) denken soll. Dieß Denken ist ein atomistisches genannt worden, weil nur der Atomismus die Meinung hegen kann, daß durch eine Wiederholung des Gleichen sich ein Verschiedenes ergiebt.

In dem Ernährungs- und Zeugungsproceß wird dasselbe Individuum zweimal gedacht, es werden aber nicht durch ein zweimaliges Denken desselben Individuums zwei Individuen gedacht. Es wird das zweite Mal das Individuum im Gedanken nicht wiederholt, und dadurch zwei Individuen gedacht, sondern der Gedanke des Individuums wird durch den der Gattung verändert, und dadurch die Möglichkeit erzeugt zwei Individuen zu denken. Das zweimalige Denken desselben Individuums erzeugt weder den Gedanken einer Gattung noch den Gedanken von zwei Individuen.

Der Zeugungsproceß kann hiernach weder als ein Proceß des Individuums, das sich ernährend Individuen zeugt, noch als ein Proceß des Individuums, das sich ernährend Keime producirt, sondern nur als ein Proceß der Gattung, der überall dem Wesen nach auf dieselbe Weise eine Sonderung und ein für sich-Werden bewirkt, betrachtet werden. Jene Annahme involvirt ein atomistisches Denken, das durch diese vermieden wird.

Es ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, daß die idealistische Naturphilosophie den geschlechtlichen Gattungsproceß mit dem Gattungsproceß überhaupt verwechsle. Durch diese Verwechslung hat sie sich bestimmen lassen, den Gattungsproceß als einen Assimilationsproceß zweier Individuen darzustellen, durch den die Gattung selbst erst producirt werde. Hierdurch bekommt dieser ganze Proceß die vollkommne Bestimmung eines individuellen Processes.

Diese Hypothese bestimmt das Denken, sein Gebiet auf eine willkürliche Weise zu beschränken, indem sie das Für-sich-sein und Wirken der Gattung negiren muß. Es wird daher dem Denken unmöglich ein Allgemeines anders denn als eine bloße Abstraction zu denken. Wenn die Gattung Product des Assimilationsprocesses zweier Individuen ist, kann sie nicht Grund des Zeugungsprocesses sein, weil sie nicht ist. Die Gattung erscheint als das abstrahirte Allgemeine zweier oder mehrerer Individuen. Dieß Denken versirt daher in der Sinnlichkeit und dem sinnlich Individuellen, und muß das Allgemeine als eine Abstraction von dem Sinnlichen darstellen.

Wenn der Hegel'schen Philosophie es vorgeworfen worden ist, daß sie in Abstractionen sich bewege und das Besondere verflüchtige, und man versucht hat um diesem zu entgehen das Sinnliche als das wahre Object des Denkens zu bestimmen, so hat man den Grund jener Verflüchtigung nicht erkannt. Denn daß das Allgemeine als eine Abstraction vom Besondern erscheint und deßhalb für sich nichts ist, davon liegt der Grund nicht in diesem Allgemeinen, sondern darin, daß das individuelle Sinnliche als das Wahre und deßhalb das Allgemeine als eine Abstraction von jenem dargestellt wird. Nicht daß Hegel dem Allgemeinen Wahrheit zuerkennt, sondern darin, daß er dieß nicht thut, liegt ein Mangel seiner Philosophie.

Die Annahme, der univoke Zeugungsproceß sei ein fortgesetzter Ernährungsproceß, ist hervorgegangen aus der Behauptung einer ursprünglichen äquivoken Erzeugung der organischen Welt, wodurch die stetige Entwicklungsreihe der Natur begründet sein soll. Denn durch die generatio aequivoca wird die unorganische Materie organisirt.

Die Betrachtung dieser Theorie zeigte, daß sie weder mit der Erfahrung noch dem Begriffe übereinstimmt. Denn weder zeigte die Naturentwicklung ein Uebergehen der Begriffe in einander, noch kann die Metamorphose des Begriffes ohne Widerspruch gedacht werden. Daher war es nothwendig, die Natur auf eine zweifache Weise zu denken, als die ewige Natur, die auf die gleiche Weise ist, was sie ist, und die sich entwickelnde, welche jene zu ihrer Voraussetzung hat. In der erscheinenden Welt hat jedes Ding die ganze Welt zu seiner Voraussetzung und entwickelt sich also.

Die Generatio aequivoca war als eine Zeugungstheorie bestimmt, die sich auf den ganzen Gattungsproceß beziehen sollte, denn durch sie ward auch die univoke Zeugung gedacht. Die Erfahrung zeigte kein unmittelbares Uebergehen der unorganischen in organisirte Materie, diese Verwandlung war vielmehr im Ernährungsproceß wie in der zweideutigen Entstehung selbst durch eine organisirende Thätigkeit vermittelt. Dadurch veranlaßt mußte vielmehr bestimmt werden, daß die äquivoke Erzeugung nur eine Zeugungsart neben der geschlechtlichen und geschlechtlosen und wie diese durch diese Theorie der Nachbildung zu erklären sei.

Die univoke Zeugung schien theils ihre Erklärung für sich zu fordern, theils aber, weil diese mit der generatio aequivoca nothwendig sich verband, wurde der Zeugungsproceß als ein Proceß des Individuums bestimmt. Es zeigte sich aber, daß dieser Proceß nur als Gattungsproceß gefaßt werden könne, indem das Individuum das Organ ist wodurch die Gattung die Sonderung und das für-sich-Werden des neu begründeten Individuums vollzieht.

Indem damit die Ueberzeugung befestigt wird, daß das Allgemeine für sich und der wirkende Grund des Individuellen ist, gewinnt die erste Annahme ihre Berechtigung, worauf hier Alles beruht, daß die Natur, als Gegenstand des ewigen Begriffes, welche die eine und selbige und die vorausgesetzte Grundlage der erscheinenden Natur ist, in ihrer Allgemeinheit Wirklichkeit haben muß. Wenn dieses der Fall ist, kann die Erscheinungswelt auf die angegebene Weise verstanden werden.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Das kirchliche Symbol und die freie Wissenschaft.

Vom

Prälaten Dr. von Mehring.

Die Symbol-Streitigkeiten machen einen Theil der geistigen Bewegung unserer Zeit aus, und nehmen einen bedeutenden Raum in der Tages-Literatur ein. Vor allem ist es der Norden unseres deutschen Vaterlandes, Sachsen und Preußen, wo dieser Streit praktische Bedeutung gewonnen hat und noch täglich eine Masse von Schriften hervorruft (vergl. u. a. Ullmann's ꝛc. Studien ꝛc. 1845. H. 2. S. 491). Der Süden Deutschlands behält auch hierin seine Eigenthümlichkeit bei, indem er jenem Streite bis jetzt ferne bleibt. Er ist, so viele Streitlust ihm auch sonst inwohnt, doch viel zu sehr beschäftigt mit seiner Subjectivität, und auch da, wo er am objectivsten zu sein prätendirt, auch da ist es am Ende doch viel zu sehr nur die von dem Subjecte losgetrennte Subjectivität, mit welcher er es zu thun hat, als daß ein Kampf von so objectiver Bedeutung, wie der um das Symbol, seine Neigung reitzen könnte. Es bedarf jedenfalls, wie es scheint, noch kräftigere Anregungen, wenn er sich bei diesen Fragen nachhaltiger betheiligen soll.

Unter diesen Umständen hat aber doch vorläufig der dem Kampfe ferner stehende Beobachter freiern Raum zu unbefangener, allgemeinerer Betrachtung. Denn sind auch die meisten bis jetzt erschienenen Schriften nur mit Rücksicht auf specielle Verhältnisse einzelner Staaten abgefaßt, und nehmen auch, wie billig, selbst die Schriften jener Gegenden des Streits, welche die Frage verallgemeinern, eine gebührende Rücksicht auf locale Interessen, wie z. B. die neuestens erschienene Schrift des General-Superinten-

denten Dr. Ernst Sartorius über die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit der kirchlichen Glaubensbekenntnisse (Stuttg. 1845), so bietet doch wirklich in mehr als einer Rücksicht die Sache auch der allgemeinen Betrachtung eine Seite dar. Eine der Fragen, die wir in den uns bekannt gewordenen Schriften bis jetzt nicht behandelt gefunden haben, und die doch nicht weniger wesentlich als alle übrigen sein dürfte, die über das Verhältniß des kirchlichen Symbols zur freien Wissenschaft, sie werde im Nachfolgenden etwas näher erörtert. Es scheint besonders unserer Zeitschrift zu gebühren, daß sie gerade in Erwägung dieses Verhältnisses sich bei der vorliegenden Aufgabe betheilige.

Zuvörderst sei ausgesprochen, daß wir Symbol = Kirchenlehre nehmen. Beide Begriffe sind zwar nicht völlig identisch, aber soviel wird man doch zugestehen müssen, daß jedenfalls es kein Symbol gibt, welches nicht Kirchenlehre wäre. Was etwa noch beide von einander unterscheidet, das wird sich im Verlaufe unserer Erörterungen am gehörigen Orte von selbst ergeben. Die beiden aber, die Kirchenlehre oder das kirchliche Symbol und die freie Wissenschaft, bilden in dem Bewußtsein unserer Zeit einen Gegensatz und zwar einen schlechthin ausschließenden Gegensatz, einen Widerspruch, so daß man sagt: entweder das eine oder das andere. Entweder muß man auf die kirchlich festgestellte Lehre, das Symbol, halten, sie als Wahrheit annehmen, und dann ist alle Bewegung der Wissenschaft geradezu auszuschließen, oder man kann sich nicht trennen von der Bewegung der Wissenschaft, man erkennt sie vornehmlich als das geistig-menschlich Nothwendige, und dann ist dem Symbol als solchem alle Geltung abzusprechen. So gestaltete sich wenigstens der scharfe und consequente Ausdruck dieses Gegensatzes.

Andererseits ist auch als eine Eigenthümlichkeit der heutigen Wissenschaft wohl zu erkennen, daß sie mit der ganzen Macht ihrer Reflexion auf die Revision ihrer Gegensätze, die sie selbst zu Widersprüchen gesteigert hat, dringt, und hiermit selbst ein Correctiv jener ihrer zersetzenden Macht in sich trägt. Ist diese Bemerkung richtig, so liegt darin die Berechtigung, auch den obigen

Gegensatz einer kritischen Behandlung, wie wir sie im Nachfolgenden versuchen wollen, zu unterwerfen.

Der Katholicismus hat bekanntlich mit Entschiedenheit und Consequenz sich auf die Seite der Kirchenlehre gestellt, und ist dabei beharrlich bis auf die neueste Zeit geblieben. Es kommt hier zunächst noch nicht darauf an, in welcher Weise nach den Grundsätzen des Katholicismus diese kirchliche Lehre gebildet werde, wer die bildenden Organe seien; kurz, sie ist vorhanden, und jede wissenschaftliche Bewegung ist von ihr ausgeschlossen und sie derselben entnommen. Es ist nach katholischer Ansicht schon dieß und zwar vollkommen folgerichtig ein Irrthum, daß die kirchliche Lehre vor dem subjectiven Denken solle gerechtfertigt werden. Sie bedarf diese Rechtfertigung nicht, und würde sich schon damit etwas vergeben, daß sie dieselbe als irgend berechtigt anerkennte, vorausgesetzt auch, daß eine solche Rechtfertigung das allergünstigste Resultat hätte und vollständig gelänge. Aus solchem Gesichtspunkte ist wohl die in unsern Tagen erfolgte Beurtheilung der Hermesischen Lehre zu betrachten, und wenn dieser Gesichtspunkt gilt, auch durchaus nichts gegen dieselbe einzuwenden.

Die katholische Kirche geht von der Voraussetzung aus, daß nur durch dieses consequente Ablehnen aller Autorität des subjectiven Denkens die Kirche einen Bestand habe, der nicht durch die Veränderlichkeit der Subjecte alterirt werden könne. Daß man darum von Katholicismus spricht, diese Wortform schon ist hier nur uneigentlich zu gebrauchen. Das —ismus deutet auf Methode, Methode ist Bewegung des subjectiven Denkens, und gerade dieser Bewegung ist die katholische Lehre entnommen; wenn man will, über sie erhaben. Mit um so größerem Rechte läßt sich diese Form von dem Protestantismus gebrauchen, denn er ist eigentlich nichts anderes mehr als Methode; von einem Bestand desselben ausserhalb des subjectiven Denkens läßt nach der Ansicht vieler Zeitgenossen sich nicht reden.

Etwas Wahres schließt auch eine solche Reflexion offenbar in sich, und die Wahrheit derselben hat sich innerhalb des Protestantismus selbst geltend gemacht. Die Gemeinschaft der Individuen,

sagt man, geht verloren, sobald dem subjectiven Denken seine Geltung zugestanden wird; sie haben keine gemeinsame geistige Wohnung mehr, in der sie zusammenkommen. Das Eine ist nur die Bewegung des Gedankens, und diese Einheit eine blos formale, bei welcher der vollständige Inhalt der Individuen ein verschiedener, also ihre Trennung eine vollkommene sein kann. Unläugbar haben besonders in unserer Zeit Einzelne die protestantische Consequenz bis auf diese Spitze getrieben. Die volle Freiheit des Protestantismus ist ihnen nur die formale Einheit des Denkens. Aber sie haben zum Theil geläugnet, daß eben diese Einheit eine blos formale sei, denn sofern die Form des Denkens die eine sei, so müsse es auch der Inhalt sein. Dieß sei eben das Eigenthümliche der Thätigkeit des Denkens, daß es sich selbst oder genauer seinen Inhalt selbst erzeuge. Also folge aus der Einheit der Form auch die Einheit des Inhalts. Dieser Vordersatz, daß das Denken sich selbst erzeuge, ist wohl schlechthin zuzugeben, allein damit ist für's Erste nicht auch gesagt, daß es, das Denken, auch im Individuum aus sich und nicht vielmehr in ihm aus dem gerade diesem Individuum vorausgesetzten Denken sich erzeuge. Es scheint aber für den Proceß des Denkens als solchen zufällig, ob das Denken eines Individuums und auch einer bestimmten Anzahl von Individuen gerade aus diesem oder jenem vorausgesetzten Denken sich erzeuge. Ist dieß aber zufällig und nicht zu bestimmen, so ist auch der Denk-Inhalt einer bestimmten Anzahl von Individuen nicht bestimmbar, sondern zufällig. Sollte er bestimmt sein, so müßte ein bestimmter ihm vorausgesetzter Denk-Inhalt angenommen werden, eine Annahme, die eben jener consequente Protestantismus nicht zuläßt. Hierzu kommt für's Zweite, daß zugestandener Maßen das Eine des Protestantismus die Methode, die Bewegung ist; wo aber das Gemeinsame die Bewegung ist, von einem gemeinsamen Inhalt nicht die Rede sein kann. Denn, was in diesem Augenblicke Inhalt ist, das wäre es in dem nächsten schon nicht mehr, eben sofern eine stete Bewegung ist.

So ist also wohl unwidersprechlich bei dieser Ansicht das Eine

wenigstens ausserhalb der Individuen, und die Individuen ausserhalb des Einen, also dieses Eine wohl ein Identisches, aber nie ein Gemeinsames, und es ist bei dieser Consequenz des Protestantismus das Bekenntniß nicht zurückzuhalten, daß sie die Gemeinschaft auflöse, unmöglich mache, indem hiermit der Protestantismus zur bloßen Methode des Denkens, zur Identität der allgemeinsten Kategorien werde.

Anzumerken mag hier jedenfalls sein, daß der Protestantismus zu jener Consequenz dadurch gedrängt werden kann, weil er den Rechten des Individuums nichts vergeben, weil er das Denken desselben nicht irgend welcher gegebenen, kirchlich anerkannten Lehre unterwerfen will. Aber mit diesem seinem Bestreben kommt er nun, wie wir gesehen haben, dahin, die Substantialität des Individuums ganz aufzuheben, seinen Inhalt zu einem rein zufälligen zu machen, und das Beharrliche, wenn man je noch von einem solchen reden will, ausserhalb desselben zu verlegen.

Gerade dieses mehr oder weniger klar erkannte Verhältniß ist es wohl auch, was ein gewisses Schwanken in den Protestantismus gebracht hat. Er wußte nicht recht, wo hinaus. Die einen unter seinen Bekennern neigen sich mehr zum Festhalten des kirchlichen Symbols, und dieß sind vor allem diejenigen, welche erkennen, daß sie ohne dieß Festhalten ihres geistigen Gewichtes völlig verlustig gehen, daß sie gegenüber von denen, welche in einer solchen Kirchenlehre sich feststellen, welche in einen gemeinsamen Gedanken sich versetzend die geistige Anerkennung aller der Individuen gewinnen, die in demselben Gedanken zusammenkommen, nur eine privative Bedeutung behalten. Gerade diese Erkenntniß war es auch, die den Symbolen der Protestanten ihre Entstehung gab, diese Erkenntniß ist es, die auch heute noch mit größerem Eifer sie an den Symbolen festhalten läßt, wo sie entweder ohne allen äußern Schutz unter eine Menge von Bekenntnissen hineingestellt sind, wie z. B. in Nordamerika, oder wo wenigstens der eine Gegensatz des Katholicismus schärfere Opposition gegen sie macht, wie z. B. in Baiern, in beiden Fällen aber sie genöthigt werden, sich für ihre Selbstständigkeit zu wehren.

Allein ebenso gewiß bleibt es doch auch auf der andern Seite, daß gerade der Protestantismus diejenige Stellung ist, die das Recht des individuellen Denkens von neuem für sich in Anspruch genommen hat, die die kirchliche Lehre nicht ausserhalb der wissenschaftlichen Bewegung, und die wissenschaftliche Bewegung nicht ausserhalb der kirchlichen Lehre haben will. Somit sind auch diejenigen gerechtfertigt, welche sich fest an diese wissenschaftliche Bewegung halten, und nur so weit die kirchliche Lehre wollen gelten lassen, als sie im Einklang mit jener Bewegung sich befindet. Auf diese Weise kommt ein Zwiespalt in den Protestantismus selbst, er nimmt zweierlei Richtungen oder Gestalten an, deren keine von der andern lassen, aber ebenso auch keine mit der andern sich aufrichtig vereinigen kann.

Sehen wir vor allen Dingen, bevor ein weiterer Schritt gethan wird, näher zu, wie es sich mit der Kirchenlehre des Katholicismus verhält. Die katholische Lehre ist eben Lehre, hat also doch auch wissenschaftliche Form, die Form des Gedankens. Damit erweist sie sich auch als das Resultat einer gewissen Bewegung; und fürwahr der auf einzelnen Concilien festgestellten Lehre sind heftige, zum Theil tumultuarische Bewegungen des Gedankens genug vorausgegangen. Soll aber das Resultat dann ein absolutes sein, d. i. die Geltung eines absoluten haben, so wird ihm diese nicht durch den Gedanken selbst gegeben, diese Geltung ist der fraglichen Gedankenform nicht immanent, sondern sie wird ihm willkürlich von aussen beigelegt. Es ist also hier schon ein Widerspruch, nämlich die Gedankenform, Bewegung des Gedankens und dann doch willkürliches Festhalten des Gedankens, Stillstand. Dieser Widerspruch verstärkt sich nur, wenn man sagen wollte, daß nicht von einem Stillstand einmal und für immer die Rede sei, daß jeden Augenblick durch ein Concilium ein Fortschritt eingeleitet werden könne. Denn entweder hat die irgendwann geltende Lehre absolute Geltung, die Geltung einer absoluten Lehre, und dann — woher kommt der Fortschritt? Sicherlich nicht aus der Lehre selbst, sondern von aussen her, in der Eigenschaft einer Concession gegen das subjective Denken, und eine Concession gegen eine an-

dere Macht ist immer ein Zeugniß, daß man diese für größer erkenne als die eigne. Mit jedem Fortschritt verurtheilt die katholische Kirche ihre eigne Vergangenheit, negirt sie als eine absolute, denn wenn man auch nach katholischer Ansicht denen, welche die Kirchenlehre feststellen, ein gewisses Privilegium des Geistes der Wahrheit zuschreiben will, so ist ja doch jedenfalls der Grund, daß man nicht bei der allerersten Form der Lehre stehen blieb, sondern zu andern fortschritt, darin zu suchen, daß man dem subjectiven Denken Rücksicht schenkte und schenken mußte. Oder man nimmt von diesen Consequenzen gedrängt an, die irgendwann geltende Lehre habe nur relative Geltung und dann hat man ja dem subjectiven Denken die Pforte aufgethan, und dann ist dessen Anmaßung um so mehr zu fürchten, je weniger dessen wirkliche Rechtsansprüche festgestellt sind.

So haben wir den Katholicismus von Seite seiner Kirchenlehre betrachtet; aber nun kommt noch die Betrachtung von Seiten der Individuen hinzu, die sich zu dieser Kirchenlehre bekennen sollen, für die jene Kirchenlehre Symbol, Zeichen, Zeugniß ihres Glaubens sein soll, wie Sartorius in der angeführten Schrift (S. 4) sagt. Es ist also für die Kirchenlehre, sofern sie Symbol sein soll, nicht gleichgültig, wie sie entstanden ist und besteht, es gehört zum Symbol nicht blos, daß es Kirchenlehre, sondern daß diese Kirchenlehre der Ausdruck des Gedankens sämmtlicher Gemeindeglieder sei, und wenn die kirchliche Lehre wirklich das geistige Gemeingut darstellt, so muß auch das Individuum auf irgend eine Weise sich in diese Gemeinschaft versetzen oder dieses Gemeingut sich aneignen. Dieß geschieht aber nicht durch eine reine Passivität des Individuums, sondern, sofern das Gemeingut Gedankeninhalt hat und Gedanke ist, durch die Denkthätigkeit des Individuums. So geräth also hier abermals der Katholicismus in ein Dilemma, nehmlich daß entweder das Individuum sich in die Einheit setzt mit der Kirchenlehre und dann ist die Frage, wie weit dem Individuum dieß gelingt. Jedenfalls ist dann die Kirchenlehre der Einmischung des subjectiven Denkens nicht entnommen. Oder das Individuum ist nicht thätig in Be-

ziehung auf die Kirchenlehre; dann ist es aber auch nicht in Einheit mit ihr, dann steht es ausserhalb derselben, dann ist die Kirchenlehre etwas ebenso für das Individuum, wie das Individuum für die Kirchenlehre Zufälliges. Die Kirchenlehre ist dann jedenfalls nicht das innere Band der Gemeinschaft, sie ist nicht wirkliches Zeugniß des gemeinsamen Glaubens, also nicht wirkliches Symbol, sondern höchstens das äussere gemeinsame Erkennungszeichen, die Loosung, und für die katholische Kirche gibt es in diesem Sinne also wohl eine Kirchenlehre, aber kein Symbol.

Genauer angesehen liegt demnach der Widerspruch der Subjectivität des Denkens und der über dem Subjecte stehenden Gemeinsamkeit des Gedankens weder im Katholicismus noch im Protestantismus, sondern im Christenthum als solchem, als Religion des Geistes. Ist Religion überhaupt das Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, so ist in diesem jedenfalls etwas für den Menschen schlechthin Gegebenes, nämlich eben das Verhalten Gottes zu dem Menschen. Auf der andern Seite ist es aber für den Geist gegeben, und das Gegebenwerden für den Geist oder das geistige Gegebenwerden ist das, was die Hauptbestimmung der Lehre ausmacht. Wird die Religion auf diese Weise nothwendig zur Lehre, so geräth sie auch in die Bewegung des Gedankens. Geräth sie in diese, so ist ihr auch etwas Veränderliches eigen, etwas, wodurch sie dem subjectiven Denken verfällt. Der Gedanke ist nie etwas rein Objectives, er ist nur Object für das Subject, und sofern er dieß wird, sofern das Subject ihn zu seinem Object macht, so wird er auch etwas Subjectives. So ist die Stellung des Protestantismus etwas der Religion des Geistes Wesentliches, und er hat sich nur in sofern allmählig als eine eigne Form der Religion des Geistes dargestellt, sofern dem Moment des subjectiven Denkens von der andern Form der Religion des Geistes entgegengetreten und dasselbe allmählig ganz zu entfernen versucht wurde. Die Beweglichkeit im Denken ist ein der Religion des Geistes eigenthümliches Element, und nur wo man dieß verkennt und verneint, treibt man diejenigen, welche jenes Element nicht aufgeben können und wollen, eine eigene

Gemeinschaft zu gründen, welche die ursprüngliche und unverkürzte Eigenthümlichkeit dieser Religion in sich bewahrt.

Gerade darin aber, daß dieser Gegensatz in der Religion des Geistes als solcher liegt und mit ihr gegeben ist, liegt auch die bestimmte Hoffnung auf seine Vermittlung und Versöhnung. Um dieselbe weiter vorzubereiten ist jetzt, nachdem wir dem Gegensatz selbst in's Angesicht geschaut haben, nothwendig auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit näher einzugehen. Wir müssen darauf eingehen, sofern wir schon angedeutet haben, in welchem Zusammenhang die Religion als solche mit der menschlichen Persönlichkeit steht.

Es ist oben schon angemerkt worden, daß das Denken diejenige Thätigkeit sei, deren Form ihren eigenen Inhalt erzeuge: diejenige Thätigkeit, der nicht irgendwoher von Aussen der Inhalt gegeben werde, den sie dann blos formire, sondern bei welchem Inhalt und Form eins sind. Diesem Satze wurde oben auch im Allgemeinen durchaus nicht widersprochen, aber zugleich auch hinzugefügt, daß er in Beziehung auf das Denken des einzelnen Individuums eine Restriction erleide. Diese müssen wir nun näher in's Auge fassen. Das Denken des Individuums nämlich ist, wie gleichfalls schon angemerkt wurde, nicht das Denken schlechthin; selbst nicht das Denken einer Gemeinschaft, einer gewissen Zeit ist dies Denken. Vielmehr sind diese beiden im Werden begriffen, und der absolute Gedanke ist für beide ein Jenseitiges. Als richtig erscheint, daß dieser absolute Gedanke oder der Gedanke in seiner Absolutheit eine nothwendige Annahme sei, wenn es überhaupt ein Denken und einen Gedanken gibt. Aber ebenso nothwendig ist auch die Annahme, daß er ein Jenseitiges sei für das Denken irgend eines Individuums oder irgend einer bestimmten Zeit, sofern dieses im Werden begriffen und einer steten Veränderung unterworfen ist, und wir haben hier auch nicht darüber zu entscheiden, ob dieser absolute Gedanke etwas hinter dem werdenden Gedanken zurück- oder vor ihm, in seiner Perspective liegendes, oder am Ende beides zugleich sei, da die

Entscheidung hierüber jedenfalls eine umfassendere metaphysische Untersuchung voraussetzt *).

Psychisch erfolgt für's Erste die Entstehung des geistigen Individuums dadurch, daß dieses zum Denken erregt, daß ihm ein Denkinhalt dargeboten wird, in welchem es sich setzt. So ist zwar allerdings das denkende Individuum seine eigne That, aber es muß auch demselben der Gedankeninhalt dargeboten, es muß dazu, sich selbst Inhalt zu geben, erregt werden, er ist für dasselbe ein Gegebenes. Dadurch kommt das denkende Individuum in einen Zusammenhang, es steht nicht für sich vereinzelt da und gerade der Act, wodurch es als Einzelnes verwirklicht wird, ist zugleich der, durch welchen es in den Zusammenhang kommt, und sein Sichsetzen ist zugleich ein Versetzen, und der Zusammenhang, in welchen es sich versetzt und durch welchen es erst sein Sichsetzen oder einfach sich gewinnt, erscheint damit als das Höhere gegenüber dem Individuum, dem dieses untergeordnet ist. Das Individuum hat in diesem Zusammenhang sich nicht nur selbst gefunden, sondern bewahrt auch allein in demselben sein Bestehen, indem es nur, sofern es eins ist mit diesem Zusammenhang, von ihm keine Negation erfährt. Da aber für's andere dieser Zusammenhang selbst nicht der absolute Gedanke, sondern im Werden begriffen, also relativ, unentwickelt, unvollkommen, selbst nur der Zustand einer Summe oder vermöge ihres Zusammenhangs einer Gemeinschaft von Individuen ist, so folgt daraus noch ein anderes Verhältniß des Individuums zu dem Gedanken-Zusammenhang. Dieser hat nicht ein absolutes Uebergewicht über jenes, sondern nur ein relatives, und das Individuum ebenso, sofern es nur einmal zum Sichsetzen gekommen ist, ein relatives Uebergewicht über den Zusammenhang. Dieß zeigt sich Folgendermaßen:

Das Individuum geht in die Bewegung, in die gemeinsame Bewegung, welche das Denken ist, ein, oder nimmt sie in sich auf und kommt, so weit es dieselbe in sich aufnimmt, in dersel-

*) Vergl. des Verf. Grundzüge der speculativen Kritik, 1844; insbesondere §. 64. 65. 67. 68 u. 74.

den weiter. Dieses Weiterkommen ist aber nicht blos ein Weiterkommen des Individuums, sondern auch ein Weiterkommen des Denkens in dem Individuum, und so gewinnt auch in gewisser Beziehung das Individuum ein Uebergewicht über die Gemeinschaft. Das Individuum wird selbst das Organ, wodurch die Gemeinschaft sich weiter treibt.

Alle diese allgemeinen Sätze erleiden nun eine unmittelbare Anwendung auf das Verhältniß des kirchlichen Symbols zur freien Wissenschaft und zeigen uns die einfache Vermittlung beider. Das Symbol zuvörderst kann nicht der absolute Gedanke sein, und wo es als dieser angesehen wird, da ist freilich zum voraus die Vereinigung mit der freien Wissenschaft unmöglich gemacht, da bleibt nichts übrig, als eine Verneinung derselben. Allein eben die Voraussetzung, daß das Symbol der absolute Gedanke sei, ist auch völlig unrichtig. Sehen wir die Fortbildung des Symbols von dem apostolischen, ja von den wahrscheinlich noch hinter demselben zurückliegenden Anfängen der Symbolbildung bis zur Augsburgischen Confession und von dieser noch weiter bis zur Concordienformel *), so kann die Annahme einer solchen Absolutheit nur als eine Fiction, als eine Verwechslung der causa und des causatum erscheinen. Die Kirchenlehre ist selbst in einer Bewegung und zwar in einer solchen, die jedenfalls von dem Unbestimmtern zu dem Bestimmtern fortgeht, wie uns dieß z. B. was die erste Kirche anbelangt, in der interessanten Vergleichung der ältesten christlichen Symbole in einem Aufsatz der Studien der Würtembergischen Geistlichkeit von Pfarrer Stock (Bd. 17. H. 2.) recht anschaulich gemacht wird.

Um aber nun Kirchenlehre und Symbol noch weiter zu unterscheiden, so ist das letztere die in einer bestimmten Formel durch die Schrift fixirte Bewegung des gemeinsamen Gedankens. Gibt es einen gemeinsamen Gedanken, ist derselbe nicht blos fingirte Voraussetzung, so wird er es dadurch, daß er sich äussert, daß er gegenseitig mitgetheilt und empfangen wird. Wenn so sein

*) Vergl. Sartorius a. a. O. S. 31 rc.

Wesen ein Hinüber- und Herüberwogen in den Seelen ist, so braucht er die Mittel dazu; er muß sich durch das Wort, und wenn dieß, auch durch die Schrift als gemeinsamer darstellen lassen. So ist also das Symbol das Gemälde eines Flusses, Fixirung, aber fixe Darstellung einer Bewegung. Dieß Gemälde, die Formel ist nur dann treu, wenn sie das Moment der Bewegung in sich aufgenommen hat, so wie dieß z. B. die Symbole der protestantischen Kirche in dem Grundsatze von der Uebereinstimmung der Kirchenlehre mit der heiligen Schrift aufgenommen haben. Freilich ist es auch nicht gleichgültig oder zufällig, in welchem Zeitpunkt die Bewegung so im Gemälde fixirt wird. Es ist nur dann möglich, wenn wirklich Glaubensbewegung vorhanden ist, wenn wirklich der Gedanke seine Bestimmungen gruppirt hat, wenn wirklich Bestimmungen vorhanden sind und diese sich in ihre organische Einheit zusammengefaßt haben. Dieß wäre das objective Erforderniß, zu welchem auch noch das subjective hinzukommt, daß diese Gruppirung in recht Vielen wirklich, daß sie als eine Gemeinschaft sei, und die Vielen in ihr die Gemeinschaft haben. Die Verwechslung des Symbols mit dem absoluten Gedanken kann auf diese Weise wohl leicht stattfinden, aber natürlich in ihrer Unwahrheit nur zum Schaden der Entwicklung, die dadurch aufgehalten wird, und sie läßt sich eben nur dadurch erklären, daß die Einheit der Bewegung des gemeinsamen Gedankens nichts andres sucht, kein andres Ziel hat, als eben ihn, den absoluten Gedanken, von nichts anderm ausgeht, veranlaßt, also im Ganzen von nichts anderm getragen wird, als von dem absoluten Gedanken.

Die Kirchenlehre, wie sie im Symbol aufgefaßt wird, ist also nichts anderes als die Gemeinschaft des Gedankens, wie wir sie oben kennen gelernt haben, die Gemeinschaft, welche als solche über dem Individuum steht. Das Individuum muß sich der Gemeinschaft unterwerfen, und unterwirft es sich derselben nicht, so bringt es dadurch nur sich selbst Schaden, es depotenzirt sich, es setzt sich aus dem Besitz des geistigen Guts, welches durchaus nur das allein mit sich einige und darum gemeinsame Denken ist.

Es hat den Grund verloren, auf welchem es für seine geistige Existenz Anerkennung erwarten kann von allen denjenigen, welche in dem gemeinsamen Gedanken positiv zusammenkommen und selbst von denen, welche in diesem Gedanken wenigstens ihren Gegensatz erkennen. Der wahre Gedanke ist, sagen wir, der mit sich einige und darum in jedem identische, und wenn also irgend ein Individuum seine Selbstständigkeit ausserhalb dieses Gedankens haben wollte, so wäre es soviel, als ob es sein Sein ausserhalb der Wahrheit haben wollte. So muß also das Symbol die gemeinsame Wurzel sein, auf welcher aller Einzelnen geistiges Leben erwächst, das gemeinsame Capital, das jeder Einzelne ganz haben kann, und in dessen Besitz er sich setzen muß, wenn er überhaupt etwas haben und gelten will. So können wir sagen, daß es denen ein Ernst sei mit dem Denken, die sich fest an das Symbol halten, daß es ihnen kein subjectives Spielzeug sei, mit welchem sie sich die Zeit vertreiben, daß sie ganz die richtige Stellung zur Wahrheit und in ihr die eigne Selbstständigkeit gefunden haben.

Die Selbstständigkeit, gerade das ist es aber, wofür man Gefahr träumt in dem treuen Festhalten an dem Symbol. Nach dem, was wir bis jetzt in dieser Beziehung erwogen haben, wird man schon nicht mehr viel von dieser Gefahr fürchten. Sie wäre zu fürchten, wenn nicht das Individuum, gerade je mehr es theilnimmt an dem gemeinsamen Gedanken, je mehr es sich in eins setzt mit ihm, um desto mehr auch ein integrirender Theil würde der gemeinsamen Bewegung. Sein individuelles Denken fördert das gemeinsame Denken, und fördert es um so mehr, je mehr es diesem gemeinsamen selbst immanent ist, und zwar in der doppelten Weise, etwas zu dem gemeinsamen Gedanken hinzuzuthun, ihn concreter auszubilden, oder sich gegen seinen Gegensatz bestimmter zu setzen, seine Negation grundmäßiger zu negiren. Es ist hiermit zugleich gesagt, daß dieß Beides nicht in äusserlicher, mechanischer Weise durch Abschneiden des Einen oder durch Addiren des Andern geschieht. Gerade das mechanische Verfahren ist es, durch welches eine falsche Stellung zum Symbol, eine

falsche Behandlung desselben erzeugt wird. So hat z. B. der vulgäre Rationalismus mechanisch abgeschnitten von dem Symbol und seine Eigenthümlichkeit besteht in diesem Mechanismus. Auf der andern Seite setzen in dieser mechanischen Weise manche schwärmerische Secten zu dem Symbol hinzu, und beide in ihrer Weise fördern so weder ihre Selbstständigkeit, noch die Bewegung des Symbols. Sie vernichten vielmehr die erste, und machen das zweite stabil. Die wahre Förderung der Bewegung des Symbols durch das Individuum geschieht vielmehr in der Art, daß der einzelne Denkende das, was er durch sein Denken als Fortentwicklung des gemeinsamen Gedankens, sei es in positiver oder negativer Weise, findet, daß er dieß äussert und hiermit der gemeinsamen Bewegung des Denkens anvertraut, und erwartet, ob sein Beitrag von der Art sei, daß ihm der gemeinsame Gedanke sich assimilirt oder ihn ausstößt. Dabei ist er weit entfernt sich von dem Symbol loszusagen; er hält daselbe vielmehr bis zum Ausgange jenes ausstoßenden oder assimilirenden kritischen Processes fest, wodurch die Probe über sein individuelles Denken gemacht wird. Er ist weit entfernt von jener Afterkritik, die in dem individuellen Denken als solchem den wahren Gedanken, den Maaßstab zu haben meint, an welchem jedes gemeinsame Denken zu messen sei. Bliebe vielmehr sein Denken nur individuell und könnte es nicht zur Bestimmung des gemeinsamen Gedankens, zur Vermittlung mit ihm sich erheben, so wäre es eben damit keine wahre Gedankenbestimmung, indem eben das Denken und das mit sich einige und darum gemeinsame ist. Hat das individuelle Denken die Energie, sich zur Bestimmung des Gemeinsamen zu erheben, so wird dadurch die gemeinsame Gedankenbewegung gefördert, und die individuelle Selbstständigkeit zugleich befestigt.

Das Individuum hält fest, sage ich, an dem Symbol, an dem gemeinsamen Gedanken, wenn es auch momentan im Forschen ein nicht mit ihm vereinbares Resultat gewonnen hat, und es thut dieß eben aus kritischer Rücksicht auf das Verhältniß seines Denkens zu dem allgemeinen Gedanken. Denn sein Denken

ist doch jedenfalls nur ein Bruchstück, eine Rhapsodie des allgemeinen Gedankens. Es würde dieser subjective Gedanke nur dann das Recht haben den gemeinsamen Gedanken zu negiren, wenn er, der subjective Gedanke, der vollendete Gedanke, das System wäre, und wenn er auch als solcher noch Grund fände zum Gegensatz gegen den gemeinsamen Gedanken, und nicht in der Identität mit ihm aufginge. Dann allerdings wäre der subjective Gedanke das allein Berechtigte und gegenüber von ihm stünde der gemeinsame Gedanke als das Unberechtigte. So lange aber das subjective Denken es zwar zu einer gewissen Gedankenfolge bringt, aber eben nur zu einer gewissen, eine gewisse Zahl von Gedanken zusammenfügt, die entweder nicht ohne Voraussetzung ist oder nicht als vollendet oder vielleicht in beider Beziehung nicht als umfassend angesehen werden kann, so muß immer als das Mächtigere, als das wenigstens vorläufig Berechtigte der gemeinsame Gedanke feststehen und das denkende Individuum nur in ihm selbst sein Feststehen haben.

Ist aber auch nur möglich, so könnte man fragen, daß ein Individuum einen ihm fremden Gedanken festhalte im Widerspruche mit einem, den es selbst gefunden hat, der sein eigen ist? Ja, wenn jener gemeinsame Gedanke wirklich ein fremder wäre, wenn er nicht der wäre, in welchem das Individuum selbst seine Affirmation hätte, dann wäre allerdings ein solches Festhalten nicht möglich. Allein gerade weil das Individuum sich selbst, sein Ich mit einer jeden Gedankenreihe identificiren kann, und um so mehr zu identificiren geneigt sein wird, je mehr es in ihm seine Affirmation zu gewinnen gewiß ist; gerade wenn und insoweit es auf der andern Seite erkennt, daß sein Denken eben je mehr es wahres Denken ist, nicht sein, des Individuums Denken, sondern nur das mit sich identische Denken sei, je mehr das Individuum sein Denken zu einem solchen wirklichen Denken macht, das nicht bloß subjectives Meinen, nicht bloß ein einzelnes Urtheil ist, welches zu seinen Prämissen nur die Empfindung des Individuums hat, je mehr das Denken wirklich von der Individualität losgebunden ist, um so mehr wird das Individuum auch geneigt sein,

es von sich zu entlassen und es der kritischen Vermittlung mit der Bewegung des allgemeinen Denkens anzuvertrauen. Wie Asmus sagt, daß eine verwünschte Kluft befestigt sei zwischen Ideen und Empfindungen, so muß man auch es ebensogut umdrehen und sagen können, es sei eine Kluft zwischen Empfindungen und Ideen. Ist es schwer, daß von der Empfindung zur Idee übergegangen werde, von der Einzelnheit des Urtheils abgebrochen und dasselbe in seine Allgemeinheit versenkt werde, so muß es ebenso schwer sein, die Idee der Empfindung, die Allgemeinheit des Gedankens seiner Einzelnheit aufzuopfern.

Die Selbstständigkeit, die nun in der Einheit mit dem gemeinsamen Gedanken besteht, hat also ganz wohl neben der vollständigsten Freiheit des Individuums ihre Stelle, und das kirchliche Symbol ist nicht getrennt von der freien Wissenschaft, sondern das eine ist im andern und zwar so, daß das eine nichts absolut Stehendes, das andere nichts absolut Flüssiges sein kann.

So werden auch die Protestanten ihr Symbol nicht als etwas für alle Zeit Fertiges ansehen, da es ja selbst die Form des in der Zeit sich bewegenden Gedankens hat, allein eine andere Frage wäre es, wann und wie zur Änderung der symbolischen Schriften könne geschritten werden? Und hier weisen wir zurück auf das schon früher über die Bedeutung des Symbols Gesagte, um es noch mit einigen Sätzen zu ergänzen. Symbole werden nicht gemacht, sondern sie machen sich selbst, sofern sie das Zeugniß einer vorhandenen gemeinsamen bestimmten Gedankenform sind. Wo es daran fehlt, da wird auch alle Mühe kein Symbol zu Stande bringen, und es gehört wohl zu dem Wunderlichsten, was unsere Zeit versucht hat, da man vor einigen Jahren von einer gewissen Seite her ernstlich darauf zu denken schien, die bisherigen Symbole abzuschätzen und andere zu machen, recht in der Weise, wie man alte silberreiche Münzen einschmelzt, um rothwangige Dreier daraus zu prägen. Nicht gerade eine Zeit des logisch ausgebildeten Begriffs ist erforderlich oder auch nur geeignet zu einer fortbildenden Änderung des Symbols, sondern nothwendig, unerläßlich dazu ist vielmehr eine Energie der Negation

alles blos subjectiven Denkens, Meinens, eine dadurch bedingte Erhebung des religiösen Gefühls und zwar dieses Gefühls zu einer genau bestimmten Position des Gedankens, mit einem Worte ein Zustand der Begeisterung ist unerläßlich, und zwar nicht der wilden schwärmerischen, sondern der reinen und klaren, die selbst das Zeugniß der Immanenz der Idee *), um mit Platon zu reden, eine Gabe der Aphrodite, nicht der πάνδημος, sondern der οὐράνιος ist. Hiermit geht es nun so zu, daß die Angehörigen einer Zeit, sei es durch eine mehr praktische oder durch eine mehr wissenschaftliche Dialektik, zum Bewußtsein der Nichtigkeit ihres geistigen Gehalts gebracht werden, daß sie das Leere, Abgestorbene, Ungeistige der ihnen geltenden Bestimmungen des Lebens erkennen. Auf diese Weise treibt dann dieses Innewerden der eigenen momentanen Negativität, die festen Positionen des Geistes der Geschichte zu suchen, sich an sie innig anzuschließen, sich mit ihnen zu identificiren und auf diese Weise selbst eine feste substantielle Gestalt in der Geschichte zu gewinnen. Diese positive Gestalt, sofern sie Geist ist, sucht natürlich den Ausdruck, die Mittheilung und Fixirung in Wort und Schrift und auf diese Weise entsteht dann das Symbol ungesucht. Von welcher Art, von welchem Inhalt dieses Symbol hauptsächlich sein werde, dieß kommt darauf an, von welcher Seite den Angehörigen einer Zeit ihre geistige Negativität nahe gebracht wird. So entstand gegenüber der Leerheit des heidnischen und der Abgestorbenheit des jüdischen Cultus das apostolische Symbolum, als der präcise Ausdruck der Belebung des menschlichen Bewußtseins durch die Vereinigung mit der jener Leerheit und Leblosigkeit gegenüberstehenden Position des Geistes der Geschichte. So entstanden gegenüber dem wissenschaftlichen Formalismus der Scholastik und dem praktischen Formalismus des opus operatum die Symbole der Reformation. Je mehr geistige Leerheit in dem opus operatum der damaligen Zeit war, um so mehr

*) Wem es darum zu thun ist, sich genauer zu orientiren, welchen Werth hier dieses Wort und die damit zusammenhängenden haben, den möchte der Verf. bitten, in seiner speculativen Kritik besonders die §§. 58. u. 70. nachzusehen.

geistige Lebens-Innigkeit in der Rechtfertigung durch den Glauben, in welcher Hauptbestimmung des reformatorischen Symbols das Bewußtsein der Reformationszeit nachdrücklich kund that, wohin es die ganze Wucht seiner Position verlegte. Wir werden auch nicht sagen, daß eine Uebermacht der wissenschaftlichen Dialektik sich in Luther kund gegeben, und selbst die feinsten Distinctionen z. B. in seiner Abendmahls-Lehre sind weit weniger als Resultat wissenschaftlicher Forschung, sondern vielmehr als Sache seines, wenn wir so sagen dürfen, unter den herrschenden Gegensätzen die innigste Concretion fein herausfühlenden Tacts anzusehen. Durch diese positive Lebens-Erregung kam in Luther eine Fortbildung des gemeinsamen Gedankens, der kirchlichen Lehre, zu Tag, der Assimilations-Proceß dessen, was er zunächst als seinen eigenen Gedanken ausgesprochen hatte, ging daher ausserordentlich schnell. Er hatte wirklich aus der Seele seiner Zeit herausgeredet, und redete darum auch in sie hinein; es war wirklich der gemeinschaftliche Gedanke, der in ihm sich gruppirt und eine neue gemeinsame Position gewonnen hatte, und zwar eine Position für immer, und eine wahre, sofern eben in derselben das Moment der Bewegung mit aufgenommen war. Auf ihr steht daher mit Recht unsere geistige Gemeinschaft, bis es ihr gelingt, eine weitere Position zu gewinnen, durch welche, wie Sartorius (a. a. O. S. 33) so richtig bemerkt, das alte Symbol nicht „abgeschafft", sondern fortgebildet wird, „fortwächst".

Aber wie ist es nun in unserer Zeit? Jedermann wird bei einem auch nur oberflächlichen Blick sehen, daß sie nicht die plastische Kraft in sich habe, um Symbole zu bilden, nicht die geniale Einigkeit, um an der Kirchenlehre etwas zu ändern. Man spricht zwar vom Cultus des Genius, der allein noch dem geistigen Fortschritte unserer Zeit angemessen sei; allein es ist, als ob man dieß zum Hohne ausspräche, und es kann wenigstens nicht leicht eine unwillkürlich größere Ironie geben, als diese. Denn einem wirklichen Cultus des Genius müßte doch die vollste Anerkennung des gemeinsamen Gedankens, und zwar nicht blos seiner allgemeinsten und ärmsten Kategorieen, was ja nicht der Gedanke, sondern nur

einzelne Rudimente desselben wären, sondern des formirten concreten Gedankens, die bereitwilligste Hingabe der spröden Individualität an den Inhalt des gemeinsamen Gedankens nicht fehlen. Aber wo ist von diesem Allen auch nur eine Spur gerade da zu finden, wo der Cultus des Genius proclamirt wird, wo findet sich nicht von allem diesem das gerade Gegentheil in einer eigensinnig zähen Subjectivität und in einer auf sie gestützten zersetzenden Kritik, die nicht eine einzige Position mehr übrig zu lassen geneigt scheint? Zwar wäre keine Philosophie geschickter zur Anerkennung des gemeinsamen Gedankens, als diejenige, welche die Bewegung aller Geister nur als die Bewegung Eines Geistes auffaßt, als die, welche einen bestimmten Fortschritt dieses einen Geistes in der compact zusammenhängenden Thätigkeit der Individuen sucht. Macht sie aber diese Einheit zu einer blos negativen Einheit, räumt sie so sehr auf unter allen Positionen des gemeinsamen Gedankens, daß ihr nur noch die formellen Bestimmungen der aufräumenden Thätigkeit übrig bleiben, so bringt sie freilich damit auch das Individuum, das nur in der allgemeinen Bewegung sein Bestehen hat, nach seinem wahren, wesentlichen Gehalt in Gefahr. Sein Bestehen und Leben, das Bestehen und Leben des Individuums, wird nur noch eine Sache der Laune des Zufalls; in so weit ihm aller wesentliche Inhalt genommen, insofern es ausserhalb alles Wesens gesetzt wird, so wird es auch von allem Wesen emancipirt. Und so kann allerdings die Spitze, in welche diese destructiven Bestrebungen auslaufen, ihre letzte praktische Frucht nur die ausschweifendste Willkür der Individuen, die sich durch keinen idealen Gehalt mehr, um so zu sagen, disciplinirt wissen, werden. Allein dieß ist nur der Anfang des Endes, nur der falsche Ausgang der jetzigen Bewegung, der wahre Gewinn wird vielmehr werden, daß das Individuum der Nichtigkeit, die ihm für sich eigen ist, so praktisch, wie zuvor dialektisch, inne werde, daß es seine Position, die es nicht in sich hat, in seiner Voraussetzung suche. Diese Voraussetzung ist allerdings der gemeinsame Gedanke, aber dieser nicht als abstracte logische Kategorie, sondern in dem Pleroma der concretsten Gestalt, in einer

absoluten Persönlichkeit. Ist die wahre Welt eine Welt von Individuen, nicht von abstracten Kategorien, die ja selbst für sich keinen Sinn haben, sondern ihn erst erhalten in ihrer Concretion zu einer Individualität, so findet alle individualisirende Bewegung nur in dieser absoluten Persönlichkeit ihr Ziel, ihre Befriedigung, wie sie in ihr die einzige Voraussetzung hat. So wird das Individuum in seiner Zersetzung durch die speculative Kritik getrieben sich zu negiren, d. i. zu versetzen in seine Position, seine Wesentlichkeit wahrhaft durch den Cultus des Genius zu suchen. Wenn dieß der Fall ist, wenn dieser Weg mit aller Energie der Selbst-Erkenntniß eingeschlagen wird, dann erst wird auch die Zeit kommen, wo man nicht darauf denkt, das Symbol zu ändern, sondern wo dasselbe, das ja das Moment der Bewegung in sich hat, in seiner eigenen plastischen Kraft sich selbst fortbildet und reicher entfaltet.

Ueber Krause's Philosophie.

Von

Prof. Dr. Lindemann in Solothurn.

Ich habe schon in meiner „übersichtlichen Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre C. Chr. Fr. Krause's und dessen Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft" (München 1839), wie Dr. v. Leonhardi, vornehmlich in seinem Vorberichte zu Kr's „Philosophie der Geschichte (1843)" auf einzelne Ursachen hingewiesen, die dem ausgebreiteten Bekanntwerden des so tiefsinnigen als gottinnigen Kr.schen Systems entgegenstanden. Dahin lassen sich im Allgemeinen rechnen:

1) die zahlreichen Verfolgungen, welche Kr. von einem Theile altgläubiger Freimaurer wegen seiner „drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft" zu erdulden hatte.

2) Großentheils in Folge davon der Mangel einer entsprechenden Stellung an einer der Hochschulen unsers großen Vaterlandes; indem er, ungeachtet seiner in verschiedenen Lebensperioden vorgenommenen Habilitation, in Jena (1802—1804), in Berlin (1814 u. 1815), in Göttingen (1823—1830), und ungeachtet der Einreichung mehrer Abhandlungen an die Münchner Akademie (1831), nicht einmal zur ausserordentlichen Professur gelangen konnte. Ja als Fürst v. Wallerstein den auch in München unschuldig verfolgten Weisen nicht nur schützte, sondern ihn wirklich für die Münchner Hochschule gewinnen wollte, indem dieser insbesonders durch die Philosophen Fr. v. Bader, Meilinger und Rixner kräftig empfohlen wurde: da scheiterte die Anstellung, — wer hätte dieses glauben können? — an v.

Schelling's Erklärung, die Münchner Universität wäre ein geschlossenes Ganze, in das man keine neuen Elemente aufnehmen dürfe. Gelegentlich bemerkt dürfte dieses wohl der sprechendste Beweis gegen die ungegründete Behauptung jener Geschichtschreiber der Philosophie sein, die Kr. in summarischer Kürze den eigentlichen Schülern v. Schelling's anreihen. Wie ganz anders würde wohl die Kr'sche Philosophie sich ausgebreitet und in's Leben eingegriffen haben, wenn ihr Urheber im Jahre 1814, wie er wirklich im Vorschlage war *), als Fichte's Nachfolger an die Berliner Hochschule ernannt worden wäre. Dadurch, daß damals einige seiner freimaurerischen Gegner die Ernennung noch im königl. Kabinette hintertrieben, hat sich diese begeisternde Philosophie bis zu dieser Stunde auf keiner deutschen Hochschule eine Stellung verschaffen können. Wie ganz anders möchte es wohl mit der Ausbreitung der Hegel'schen Philosophie stehen, wenn Hegel zu Heidelberg geblieben wäre, und Kr. in Berlin gelehrt hätte!

3) Die persönliche Bescheidenheit Kr.'s, die jede Art Effectmacherei verschmähte, sich vornehmlich durch ponirende und affirmirende Grundsätze eine größere Geltung zu verschaffen suchte, nicht aber durch negirende Angriffe auf das Bestehende, durch welches Mittel z. B. L. Feuerbach auch ausserhalb der akademischen Stellung ein größeres Publicum erlangt hat.

4) Der Tiefsinn und organische Zusammenhang seines Systems, das studirt, und nicht etwa blos zur Unterhaltung und aus Neugierde, oder weil es länger nicht mehr ignorirt werden kann, gelesen werden soll. War es ja grade die Ansicht der Mehrzahl der Studenten, während Kr.'s Vorlesungen an der Göttinger Hochschule, daß diese zum Hören „zu wissenschaftlich wären, um ihrer Gründlichkeit willen eine zu große Aufmerksamkeit in Anspruch nähmen, und wegen ihres strengen Zusammenhanges einen ununterbrochenen Besuch erforderten". Sagt ja Kr. selbst in der Vorrede S. XV seiner „Grundwahrheiten der Wissen-

*) (?) Anm. der Redaction.

schaft", daß das Verstehen seiner Lehre nicht leicht, das Lesen derselben eine Arbeit sei, welche ernstes Nachdenken und eine Ausdauer voraussetze, die nur von reiner Begeisterung und Liebe für die Wahrheit erwartet werden könne. Fast alle bisher aufgetretene gegnerische Beurtheiler des Kr.schen Systemes sind über die Lehre von Gott und die Kategorieen in Unklarheit geblieben; sie machen daher öfters Voraussetzungen, die in Kr. nicht vorhanden waren, und daraus entstammen die ungegründeten Vorwürfe des Formalismus und Pantheismus, deren Einseitigkeiten Niemand mehr bekämpfte, als Kr. selbst. Man hat zwar auch die sprachliche Darstellungsform Kr.'s als ein Hinderniß gegen die allgemeine Ausbreitung seiner Lehre angegeben; man übersah indeß dabei, daß Kr.'s Schriften von 1802—1811, welche schon seine Grundlehren im Allgemeinen enthalten, in dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauche geschrieben sind; daß jeder tiefere Forscher seine eigenthümliche Darstellungsform hat, die aber nicht von dem Studium seiner Werke abschrecken darf. Diesen wenig bedeutenden Einwurf hat bereits der außer der Schule stehende Frauenstädt in N. 153 Jahrg. 1841 der Halle'schen Jahrbücher in ff. Worten abgewiesen: „Wie kommt es doch, daß diese Philosophie, auf welche die deutsche Nation nicht minder stolz zu sein hat, als auf die mit ihr aus gleicher Wurzel stammende, auf dem Boden des Absoluten gewachsene Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie, die sie in mancher Hinsicht sogar überragt, dennoch so wenig Anklang und Verbreitung unter den Zeitgenossen gefunden, obgleich ihr Begründer sie von 1802—1829 in 24 Druckschriften auseinandergelegt und außerdem mündlich vom Katheder herab gelehrt hat? Wem gereicht hier die Nichtbeachtung zum Vorwurf, der Nation oder dem Philosophen? Läugnen läßt sich nicht, daß Kr. durch seine Sprachneuerung und wunderliche Terminologie seinen Schriften und Vorträgen etwas Abstoßendes gegeben: aber die Schwierigkeit der Terminologie allein kann kein zureichender Grund sein, ein großes bedeutendes System zu ignoriren. Haben sich doch die Deutschen durch die ebenso wunderliche und fast noch schwierigere Terminologie eines Kant, Hegel

und schon vor beiden eines Böhme durchgearbeitet, und reizt doch überall ein gediegener nahrhafter Kern, die rauhe Schaale durchzubrechen. Hat aber etwa die Kr.sche Philosophie keinen solchen? Sie hat ihn nicht minder als die genannten Philosophieen, Krause ist nicht minder tief und speculativ als Schelling und Hegel". Übrigens ist wohl in Ansehung der Sprachneuerungen Kr's das Urtheil unbefangener deutscher Sprachforscher ebensosehr zu berücksichtigen, als das der Philosophen; so erkennt Maßmann an, daß durch den Versuch eines reindeutschen Sprachgebrauches die aus den Fremdwörtern hervorgegangene Begriffsverwirrung verdrängt, das Denken dadurch ein ursprünglicheres werde, und die Wissenschaft selbst gewinne. Auch Pott hebt in dem Vorberichte zu seinen „etymologischen Forschungen" S. XVIII, worin er das Verdienst neuerer Philosophen um die deutsche Sprache und Sprachwissenschaft bespricht, insbesonders Kr.'s Verdienst hervor, während er Schelling und Hegel tadelt. „Der Philosoph Kr., sagt er, hat selbst sehr tiefsinnige Untersuchungen über Sprache, theils im Allgemeinen, theils über die deutsche, und ganz vorzüglich rücksichtlich ihrer Bildungsfähigkeit zum Behufe des Aufbaues philosophischer Wissenschaft angestellt, auch in mehren seiner Werke vollendete Muster einer ächt deutschen philosophischen Kunstsprache hinterlassen".

Die drei ersten der oben angeführten Hindernisse, welche der schnellern Ausbreitung der Kr.schen Lehren im Wege standen, waren mehr an die Persönlichkeit Kr.'s geknüpft, und mußten darum mit seinem Tode ihre Geltung verlieren; das vierte wird jedoch ein zu allen Zeiten bestehendes sein. Aus diesem Grunde, und weil fast alle gegnerische Beurtheiler des Kr.schen Systemes mehr oder minder über seine Grundlehren in Unklarheit scheinen, halte ich mich verpflichtet, dasselbe hier einer Besprechung zu unterwerfen. Weil ich aber im Verlaufe derselben auf die gegnerischen Behauptungen hauptsächlich Rücksicht nehmen werde, so scheint es mir zweckdienlich, einiges Geschichtliche über die Anerkennung und Bekämpfung desselben voranzuschicken.

Durch die Schriften des Hrn. Prof. Dr. Ahrens (in Brüs-

fel), insbesondere durch dessen „*droit naturel*“ das zweimal in's Italienische, dann in's Spanische übersetzt wurde, in Pernambuco als Lehrbuch benützt, und an der Lausanner Akademie eindringend empfohlen wird, sind die Grundlagen der Kr.schen Rechtstheorie, die aus seinem Systeme sich ergiebt, den romanischen Völkern zugänglich geworden. Professor Altmeyer in Brüssel machte in seinem „*cours de philosophie de l'histoire*“ mit Kr.'s Biologie oder Lebensgesetzlehre näher bekannt. Prof. Bouchitté zu Versailles, dessen „*Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, 1841“ einstimmig in die Annalen der französischen Akademie aufgenommen wurde, erkennt Kr.'s analytische Anleitung zur Gotterkenntniß als die vollendetste an. Tiberghien's (eines Schülers von Ahrens) gekrönte und auf Staatskosten gedruckte Preisschrift „*Essai théorétique et historique sur la génération des connaissances humaines*, 2. Tom. 1844“ strebt die Kr.schen Grundlehren im Vergleich mit den älteren und neueren Systemen als die vollendetsten und befriedigendsten nachzuweisen. Über die hohe Bedeutung der Kr.schen Philosophie auch in socialer Hinsicht hat Pascal Duprat in der Revue independante (Bd. XII. 1. Lief., XIII. 4. Lief. und XIV. 1. Lief.) die Franzosen aufmerksam gemacht. Ahrens „*cours de Psychologie*“ ist nun auch in's Holländische übersetzt worden; Herr Del Rio, Professor der Philosophie in Madrid kam auf Ahrens Empfehlung nach Heidelberg und weilte daselbst ein Jahr, um durch Dr. v. Leonhardi tiefer in den Geist des Kr.schen Systemes eingeführt zu werden.

Außer den Bestrebungen der wenigen thätigen Schüler Kr.'s für eine größere Anerkennung seiner Lehren in Deutschland sind noch anzuführen die warmen Empfehlungen von Bahr's in N. 28. J. 1835 der Mitternachtszeitung, die Recensionen Mönnich's in N. 54. u. 55. J. 1835, und in N. 33. u. 34. J. 1838, und die oben angeführte Frauenstädt'sche Kritik in N. 153 — 155. J. 1841 in den Halle'schen Jahrbüchern. Prof. Dr. Reiff hat in seiner Abhandlung über Kr.s Philosophie, im Februarheft des J. 1845 S. 105—184 der Jahrbücher der Gegenwart, so wie Dr. Noack im Juliheft S. 572 die Bedeutsamkeit

des Kr.schen Systemes anerkannt, obwohl ersterer auch das ganze System zu bestreiten suchte. Auch der verehrte Redactor dieser philosophischen Zeitschrift hat im 10. Bande derselben S. 278 u. 279 erklärt: Kr. sei in seiner Art ebenso systematisch und berechtigt, dabei ebenso selbständig und eigenthümlich über den Schelling'schen Standpunkt hinausgeschritten als Hegel; ja er reiche seiner Überzeugung nach in wesentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinaus. Und in seiner geistreichen Schrift „Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie S. 232, sowie in den „Grundzügen zum Systeme der Philosophie" S. 279 hält Herr Prof. Dr. Fichte die Eintheilung in den analytischen und synthetischen Theil in Kr.s System der besondern Auszeichnung werth. In den Geschichtbüchern der Philosophie findet man meist Kr. im Vorübergehen als der Schelling'schen Schule angehörig erwähnt, oder vielfach mit keinem Worte. Eine rühmliche Ausnahme davon macht Reinhold's dritte Auflage der „Geschichte der Philosophie", welche im II. Bde S. 454—505 die Grundlehren des Kr.schen Systemes im Ganzen sehr richtig und bündig mittheilt.

Während indeß die oben angeführten französischen Schriften, dann Bahrs und Mönnich's Anzeigen das Kr.sche Wissenschaftsystem als eine Sonne am geistigen Himmel begrüßen, und der Hauptsache nach mit Kr.'s Lehren einverstanden sind, erkennen wohl Frauenstädt, die Berliner literarische Zeitung N. 64. J. 1843, Reiff und Reinhold demselben eine tiefere Bedeutsamkeit zu, bestreiten jedoch das ganze System als unhaltbar. Bei Frauenstädt und Reiff scheint die Übereinstimmung vieler wesentlichen Lehren dieser Philosophie mit dem Christenthume zum besondern Vorwurfe gemacht zu werden, während die literarische Zeitung diese Lehren nicht christlich genug findet. Frauenstädt und Reinhold suchen die Grundlage des Fehlers der Kr.schen Philosophie in ihrer Methode, insbesondere in dem Denkgesetze der Thesis, Antithesis und Synthesis, welchen Fehler Kr. mit Hegel und Schleiermacher gemeinsam habe. Nach Reiff S. 118—121 am angef. Orte, ist die Kr.sche Lehre nur aus der

Jacobi'schen Glaubensphilosophie erklärbar; gemäß S. 124 „begegnet uns in diesem Systeme ein durchaus formalistisches Denken, welches denselben einfachen Begriff des Unbedingten immer wieder in andere Worte faßt, und damit ein System von Kategorieen zu geben behauptet". Nach S. 142 rc. ist dieses System pantheistisch, ein Vorwurf, den auch das Repertorium für katholisches Leben rc. v. Besnard in München (N. 41—43. J. 1841) der Kr.schen wie aller neueren Philosophie gemacht hat. Nach S. 146 der Reiff'schen Abhandlung ist der wahre Inhalt dieser absoluten Philosophie und ihre wahre Genesis „das Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den absoluten". Auch hat Reiff mit Frauenstädt und Reinhold gemeinsam, daß er den im Kr.schen Systeme so wichtigen Unterschied der Einheit, Ureinheit und Vereinheit nicht scharf genug auffaßte, sondern die Einheit und Vereinheit, wie dieses auch bei Hegel und Anderen geschieht, fast durchgängig verwechselt, darum beide Kategorieen gleichsetzt, was nothwendig das Verständniß dieses Systemes erschweren und in Mißverständnisse stürzen muß. Ohne Festhaltung dieses wichtigen Unterschiedes benannter drei Kategorien ist das Kr.sche System in seinen Grundlehren fast unverständlich!

Reinhold faßt im Allgemeinen die tiefe Bedeutung des Kr.schen Systems im Verhältnisse zu den übrigen neuzeutigen Systemen sehr richtig auf; so namentlich S. 492 am angef. Orte, daß die Lehre Kr.s in dem ihr angehörigen Verhältnisse zu dem frühern Schelling'schen Identitätssystem „unbestreitbar den Rang einer höhern Entwickelungsstufe" einnehme. Auch das ganze Streben Kr.'s wird von ihm als das Richtige anerkannt, indem er S. 494 sagt: „das Ziel, dem Kr. mit unverkennbarem Talente und innerem Berufe, mit unermüdlichem Eifer und Fleiß seines im Dienste der Wissenschaft und der Wahrheit rastlos thätigen und doch durch äußere Erfolge so wenig belohnten Lebens, und mit den Hülfsmitteln einer ausgezeichneten Gelehrsamkeit entgegenstrebte, war das entschieden rechte, den Anforderungen unserer Zeit entsprechende und objectiv gültige: durch Überwindung eben-

sowohl des Pantheismus, wie des Dualismus und Monismus, und durch Erhebung der Betrachtung nicht weniger über die Unzulänglichkeit des die Bedeutung der Erfahrung verkennenden Rationalismus, als über die Beschränktheit des die Speculation verläugnenden Empirismus, den allseitigen Standort des ächten Idealrealismus und des speculativen Theismus einzunehmen, und denselben in einem vollständig ausgeführten Systeme geltend zu machen". — Von diesem Ziele, meint Reinhold, sei jedoch Kr. durch die fehlerhafte Methode der Setzung, Entgegensetzung und Vereinsetzung abgehalten worden; insbesondere durch die „Verwechselung der logisch formalen Kategorieen, in welchen die subjectiv allgemeinen, in der Urtheilsform sich concentrirenden Weisen unsers denkenden Vorstellens ausgedrückt, mit den metaphysischen Kategorieen, d. h. mit den universellen Erkenntnißbegriffen, in denen die objectiven Bestimmungen des allumfassenden Causalzusammenhanges der Wirklichkeit von unserer vernünftigen Anerkennung erfaßt werden". Dieser Vorwurf ist, wie man sieht, dem von Reiff, wonach bei Kr. „ein Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den absoluten" stattfinden soll, verwandt. Zu diesen logisch formalen Kategorieen gehört nun nach Reinhold die des Gegensatzes; der logische Gegensatz sei aber nichts anderes, als eine subjective Form unsers Vorstellens, eine von der objectiven Erkenntnißform sich durchaus unterscheidende logische Denkform, die sich durch alle unsere Vorstellungen hindurchziehe, und immer je zwei oder mehre aus einem bestimmten Gesichtspunkte als einander entgegengesetzt erscheinen lasse. Nach S. 500 sind Kr.'s Grundansichten, weil er das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis auf Ich, Natur, Menschheit und Gott anwende, „mit einer characterischen Unzulänglichkeit und Verkehrtheit behaftet". Daß in dem Menschen Geist und Leib einander entgegengesetzte, dann als nebengeordnete Bestandtheile der menschlichen Wesenheit mit einander verknüpft, und daß die ursprüngliche Einheit des Ichs vor und über diesem Gegensatze sei, wäre „eine zum Theil nichtssagende und zum Theil unwahre Behauptung" und nach S. 502 „hat sie durchaus keinen Werth, ist sie oberflächlich und unzuläng-

lich, nichtssagend und irreführend". Sie wird ferner „haltlos und ohne Erkenntnißinhalt" genannt, „ja sie ist auch blos als ein hypothetischer Gedanke betrachtet bedeutungslos, ganz unklar und verworren". Dasselbe gelte auch von der Entgegensetzung der Vernunft und Natur in Gott, und daß Gott als die höhere Einheit über beiden, und in sich selbst beide sei. „Mit jenen falschen psychologischen Distinctionen und Constructionen fällt auch die nach Analogie des vermeintlichen Menschenwesens von Kr. ausgedachte Entgegensetzung und Vereinsetzung der Natur als des Leibwesens und der Vernunft als des Geistwesens. Diese antithetische Nebenordnung, welche die Körperwelt auf die eine Seite, das Reich der beschränkten Geister auf die andere stellt, und mit diesen beiden Sphären das Weltall ausgefüllt zu haben meint, ist falsch und unterliegt noch den Irrthümern des Cartesischen Dualismus. Aus solchen irrigen Voraussetzungen und einer solchen täuschenden Betrachtungsart hervorgehend ist der Versuch, Gott als das absolute Wesen begreiflich zu machen, welches außer und über dem Gegensatz vom Geistwesen und vom Leibwesen stehen, und doch auch wiederum beide Wesen in sich selbst sein soll, ein ganz und gar mißlungener. Für die wahrhaft vernünftige, auf dem gesetzmäßigen Wege entwickelte Causalbetrachtung ist nichts einleuchtender, als daß diese angebliche Idee der göttlichen Einheit, wie sie nach Kr.'s Anleitung gefaßt werden soll, ein unauflösliches Problem, ein Widerspruch ist, bei ihm aus dem Mißverständniß und Mißbrauch der Formeln der Antithesis und Synthesis entstanden, dem zufolge er an jedem Wesen außer und über der Einheit der in demselben enthaltenen Bestimmungen noch eine Ureinheit annehmen zu müssen wähnt, welche doch nur ein Phantom im Reiche nichtiger Abstractionen ist. Liegt nun der ganzen Methode Kr.'s der nachgewiesene (?) Irrthum zum Grunde, so hat auch die architektonische Anordnung des Systemes der Wissenschaft überhaupt, nebst der Stellung und der Eintheilung, welche darin der Philosophie gegeben ist, in ihren Hauptpunkten keine Gültigkeit, da sie auf den falschen Unterscheidungen und Vereinigungen von Leibwesen, Geistwesen, Urwesen und absolutem Wesen beruht".

Diese Einwendungen Reinhold's mögen wohl für keinen Unbefangenen vollständige Nachweise der fehlerhaften Forschung Kr.'s sein; sie müssen vielmehr in der hier gegebenen Form und Einschränkung so lange als unbegründete Behauptungen abgewiesen werden, bis er sie in einer ausführlichen Abhandlung auf genetische und demonstrative Weise auch wissenschaftlich zu begründen strebt; denn damit, daß er auf nur drei Seiten in einem Athemzuge einzelne Kr.sche Grundlehren kurzweg als „unzulänglich, verkehrt, nichtssagend, unwahr, oberflächlich, irreführend, haltlos und ohne Erkenntnißinhalt, bedeutungslos, ganz unklar, falsch, dualistisch, mißlungen, unauflösliche Probleme, aus Mißbrauch und Mißverständniß von Formeln hervorgegangene Widersprüche, Phantome im Reiche nichtiger Abstractionen" nennt, wird doch wohl kein Beweis seiner Behauptungen geliefert sein sollen! Ja er scheint sogar in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, wenn er zuerst das Kr.sche System „unbestreitbar den Rang einer über das Identitätssystem hinausgehenden Entwickelungsstufe" einnehmen läßt, und das Ziel und Streben Kr.'s als „das allein richtige und objectiv gültige" bezeichnet; nachher aber das System in seinen einzelnen Grundlehren so nichtssagend findet, daß kaum zu begreifen ist, wie er sich die Mühe zu der wirklich trefflichen Darstellung der Kr.schen Philosophie geben mochte. Als Geschichtschreiber der Philosophie und als Kritiker in Ansehung des Ganzen der Systeme ist Reinhold unbestreitbar ausgezeichnet, aber als Kritiker einzelner Grundlehren derselben scheint er weniger glücklich zu sein.

Ich suchte bis hierher kurz das Wichtigere zusammenzustellen, was mehre unserer Schule fern stehende Kritiker, bei aller Achtung gegen den wesentlichen Inhalt des Kr.schen Systems an seinen einzelnen Lehren tadeln zu müssen glaubten. Die hauptsächlichsten Beschuldigungen mögen wohl in ff. Punkten bestehen:

1) Das Kr.sche System gehe aus einem unbefugten Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven und absoluten hervor (Reiff und Reinhold).

2) Es gründe sich auf eine fehlerhafte Methode, und arte

darum in einen leeren Formalismus aus (theilweise von Frauenstädt, Reiff und Reinhold behauptet).

3) Es sei pantheistisch (Reiff und Repertorium für kathol. Leben).

Diese Beschuldigungen sind offenbar schwer, und ihre Widerlegung für eine gedrängte Abhandlung dieser Zeitschrift so schwierig, daß sie eine umsichtigere kritische Gabe erfordert als die meinige. Ich würde auch jeden Versuch einer bündigen Widerlegung um so lieber unterlassen haben, je mehr ich im Geiste meines Gott- und Menschheitinnigen Lehrers jeder leicht in's Persönliche und damit in's Lieblose ausartenden Polemik aus ganzem Gemüthe abhold bin. Allein da meine Anthropologie wohl den nächsten Anlaß zu Hrn. Reiff's Beschuldigungen darbot, so fühle ich mich meinem unvergeßlichen Lehrer gegenüber, der sich nicht mehr vertheidigen kann, zu dem Versuche einer Widerlegung verpflichtet.

Die Angriffe der Gegner gehen unzweifelhaft auf den Lebensnerv dieses Systems; sie können daher nur an der genetischen Entwickelung seiner Grundlehren abgewiesen werden. Beginnen wir nun mit der

I. Beschuldigung, d. i. mit dem unbefugten Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven. Diese widerlegt sich am besten durch eine kurze Nachweisung der geschichtlichen Entwickelung des Systems. Krause berichtet uns darüber S. V der Vorrede zu den „Vorlesungen über das System der Philosophie" Folgendes: „Das hier dargestellte System der Wissenschaft ist unverändert dasselbe, wie ich es im Jahre 1803 — 1804 zu Jena gelehrt habe; wovon die Schrift: Entwurf des Systemes der Philosophie (1804) Zeugniß gibt. Demnächst ist dasselbe in einer gleichsam perspectivischen Ansicht kurz dargestellt worden in meinem Systeme der Sittenlehre (1. Bd. 1810). Die wichtigsten Ergebnisse des ganzen Systems für das Leben des einzelnen Menschen und der Menschheit habe ich volksverständlich zum Theil ausgesprochen in meinen in den Jahren 1808—1810 gehaltenen freimauerischen Vorträgen (3. Ausgabe, 1820); dann in meiner Schrift: die drei ältesten Kunstur-

kunden der Freimaurerbrüderschaft (1810 und 1819), besonders in dem den ersten Band dieses masonischen Werkes eröffnenden Lehrfragstücke; — vollständig aber finden sich diese Ergebnisse entwickelt in der Schrift: Urbild der Menschheit, 1811, und in den im Jahr 1823 zu Dresden gehaltenen volkverständlichen Vorlesungen." Es ist daher am zweckmäßigsten auf den Entwurf des Systems der Philosophie von 1804 zurückzugehen, den Kr. als 22jähriger junger Mann ausarbeitete, und der mit Folgendem beginnt:

S. 1. „Oberstes einziges Axiom."

„Die Welt, d. i. der harmonische Inbegriff alles Reelen ist eine, eine ganze, sich selbstgleiche, harmonische, organische, schlechthin unendliche, unbegründete, vollendete; also eine absolute; sie ist das einzige Absolute und Reale, das Wesen der Wesen, das Wahre an sich."

S. 7. „Universum, Welt, Substanz, das Absolute, das Ewige bedeutet uns also das Gleiche."

S. 9. „Die Einheit, Identität, Harmonie, Organisation der Welt ist Einheit unendlicher Einheiten (Sphären, Monaden). Es sind in der Welt unendliche und unendlich viele Einheiten, alle in der absoluten Einheit, jede gleichwesentlich, alle in, mit und durch einander im Absoluten, göttlicher Natur."

S. 15. „In dem Wesen der Welt ist keine Verschiedenheit der Art nach möglich, außer der des zweigliedigen realen Gegensatzes der Ordnung seiner beiden Factoren, insofern im Wesen sowohl das Unendliche im Endlichen, als das Endliche im Unendlichen ist. Hierin entspringen ewig die beiden obersten Sphären der Welt; die eine, in welcher das Unendliche im Endlichen, die andere, in welcher das Endliche im Unendlichen steht, beide die gleiche Einheit des Unendlichen und Endlichen, Identität der Identität, beide das gleiche Absolute, gegen einander in ewiger Durchdringung und Vereinigung ihrer Formen, indem sie nur in der Gleichsetzung im Absoluten verschieden sind. In jeder von beiden stehen und sind dieselben wiederum zwei Einheiten in eigner Gestalt und Durchdringung ihrer Formen, und sofort in's

Unendliche, so daß die untergeordneten Einheiten die höhere selbst in ihrer innern Form, und alle zumal die absolute Identität, das Universum selbst sind."

S. 17. „Im Absoluten, oder im Wesen selbst, ist kein anderer Gegensatz, als die entgegengesetzte Beziehung seiner beiden vereinten Elemente, der höchsten Einheit und der untergeordneten, d. i. des Unendlichen und Endlichen, oder des Allgemeinen und Besondern, oder des Wesens und des Geformten. Denn Gegensatz nach außen ist nicht denkbar, weil außer dem Absoluten nichts ist. Aller Gegensatz ist demnach ein innerer im Absoluten selbst. Dieß aber ist die Identität der Identität (unter der absoluten Form A = A), nichts anderes und nichts weiteres. Also muß dieser Gegensatz in der Identität der Identität, ja diese selbst sein, d. i. Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Allgemeinen und Besondern, des Wesens und Geformten; also muß das eine Glied des Gegensatzes sowohl als das andere Einheit des Unendlichen und Endlichen sein. Wobei selbst keine andere Verschiedenheit möglich ist, als daß die eine Einheit (Sphäre) die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Endlichen, die andere aber die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen sei. In der ersten Sphäre ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen im vollkommenen Endlichen (im Realen), in der zweiten aber im vollkommenen Unendlichen (im Idealen). Beide stehen aber nicht außer einander im Absoluten, sondern in einander in demselben; ihre Formen also durchdringen sich."

S. 31. „Die erste Sphäre erweiset sich als Natur, die zweite als Vernunft. Die ewige unendliche Form der Natur ist der Raum, die der Vernunft der Begriff. Es gibt nur eine Natur, nur eine Vernunft, sowie nur eine Welt, also auch nur einen Raum und eine Begriffenheit. Vernunft und Natur durchdringen sich wechselseits; die Vernunft muß Natur sein, diese Natur in der Vernunft eröffnet sich als Welt der Phantasie. Die Natur muß Vernunft sein, diese Vernunft in der Natur geht auf Organisation. Beide müssen aber auch in einander sein und leben, so jedoch daß die Individualität beider be-

harret. Die organische d. i. vernünftige Natur wird von der Vernunft empfunden, die natürliche Vernunft d. i. die Ideen, ist in der Natur in der Kunst, welche ergriffen wird durch die organisirte Natur (Leib). So ist also die Einheit beider in dem Schönen ihrer vereinten Kunst, sie beide als das dritte im göttlichen Wesen, welches nichts anders als beide, Vernunft und Natur in ihrer ewigen Einheit ist."

S. 86. „Wenn nun diese ewige Absolutheit, Harmonie und Einheit selbst Gott ist, so wird auch Alles, was in dieser höchsten Idee erkannt ist, in Gott und auf göttliche d. i. wahrhaft vernünftige Weise erkannt. Dem Geiste, der sich unbefangen diesem göttlichen Schauen der Welt hingibt, öffnen sich alle Dinge in ihrem ewigen Wesen, er sieht die Naturen, wie sie in Gott sind; in seinen Gedanken ist Schönheit göttlicher Gedanken. Denn was sind alle Sphären als lebendige ewige Gedanken Gottes, und die Wunder der Zeit als Werke der göttlichen Phantasie?"

„Kein Erkennen also und keine Construction ohne diese Absolutheit und Idealität; Alles, was in Wahrheit erkannt sein soll, muß als organische ewige Welt in der einen absoluten Welt erkannt sein; d. i. weil Alles nur im ewigen Ganzen ja das ewige Ganze selbst ist, so muß auch Alles also erkannt werden. Und da ferner Alles nach dem Urbilde der Dreiheit und der Zweiheit ist, welche letztere ewig aus der Einheit entspringt, so muß dieses Vorbild des Seins, nach welchem Alles in seiner innersten Organisation ist, auch in allem Wissen sich wiedergebären, und in den tiefsten und verwickeltsten Organisationen desselben nur schöner sich gestalten. Diese ewige Form des Erkennens haben alle wahren Philosophen in der deutlicher oder undeutlicher ausgesprochenen Forderung synthetischer Beweisart verehrt. Dieser gemäß läuft die Organisation des Erkennens beständig und ununterbrochen von der Thesis zur Antithesis und von beiden zur Synthesis fort, so daß jede Thesis wieder eine unendliche Involution von Thesis, Antithesis und Synthesis ist. Nur muß man dabei bemerken: 1) daß die oberste Thesis und Antithesis in einer obersten absoluten Thesis entspringt, welche selbst nicht

wieder Synthesis einer höheren Antithesis, sondern das Absolute, ewig Identische selbst ist; 2) daß jeder Thesis und Antithesis zwei gleiche reale Sphären entsprechen, welche die oberste Sphäre, die in der absoluten Thesis ausgesprochen wird, selbst ist, u. s. f. in Absicht auf alle untergeordnete Gegensätze; 3) daß auch der Synthesis eine ewige Sphäre entspreche, welche die vereinigten Glieder der Entgegensetzung selbst ist; 4) daß überhaupt die synthetische Natur des Erkennens nicht anders verstanden werde, als es der synthetischen Natur alles Seins gemäß ist."

Aus diesem jugendlichen Entwurfe ergibt sich schon mit Klarheit, daß Kr. sein System unmittelbar mit dem Absoluten begann, an ihm die Kategorieen der Einheit, Ganzheit und Unendlichkeit, der Selbstgleichheit und Unbegründetheit, der Harmonie und des Organismus und der Realität deducirte, dann in und aus dem Absoluten den Gegensatz der Vernunft und Natur, welche in der menschlichen Kunstwelt ihre Vereinigung fänden. Dem Grundsatze der Identität gemäß muß alles Erkennbare im Absoluten erkannt werden; weil jedoch das Absolute Vorbild des Seins und die Einheit (thesis), in ihm aber die Zweiheit (antithesis), d. i. die Vernunft und Natur nachgewiesen wird, welche sich in der menschlichen Kunstwelt durchdringen, und so die Dreiheit (synthesis) hervorrufen: so muß die Wesenheit des Absoluten auch das Gesetz für alles Wissen sein. Alles Erkennen geht daher von der Thesis zur Antithesis und Synthesis fort. Man sieht mithin, daß hier von keinem subjectiven, sondern lediglich von einem objectiven Standpunkte die Rede sein kann, und daß demnach schon der erste Entwurf des Kr.schen Systems nicht nur den Vorwurf des Umschlagens aus dem erstern in den letztern Standpunkt, sondern auch Reiff's Hypothese von Kr.'s Schülerverhältniß zu Jacobi zurückweist, wonach, um mit Reiff S. 118 a. a. O. zu sprechen die Kr.sche Philosophie „nichts anders als die Verwandlung der Jacobischen Subjectivität in den absoluten Standpunkt" sein soll. Andere Gründe, die gegen dieses Schülerverhältniß sprechen, werde ich noch in den „Jahrbüchern der Gegenwart", denen ich eine specielle Erwiederung auf Reiff's

Abhandlung einsenden werde, angeben. Zugleich zeigt dieser erste Entwurf, indem er das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis am Absoluten deducirt, daß dasselbe nicht ein „logisch formales" und darum blos „subjectives" sei, wie Reinhold meint, sondern zuerst und zuhöchst ein objectives, „metaphysisches" ist. Dieser Entwurf ist nur theilweise darin irrig, und von den letzten Entwürfen verschieden, daß die Welt, das Absolute, Universum, Gott hier als identische Schauungen genommen werden; daher ihm auch leicht der Vorwurf des Pantheismus gemacht werden könnte, falls man die auf S. 87 beigefügte erste Bemerkung übersehen würde, wornach die oberste absolute Thesis nicht wieder Synthesis einer höhern Antithesis, sondern das Absolute selbst ist. Auch ist die Vereingliedung im Absoluten zu eng als Kunstwelt bezeichnet, während in den folgenden Entwürfen die Menschheit, als der innigste Verein dafür gesetzt wird.

Das theilweis Fehlerhafte in der Bezeichnung hat Kr. selbst bald eingesehen, denn in seinem „Systeme der Sittenlehre," das er ebenfalls 1803 entworfen, 1804 niedergeschrieben, dessen 10 erste Bogen 1806 gedruckt und dessen I. Band aber erst 1810 herauskam, ist der obige Entwurf in mancherlei Hinsicht verbessert worden.

Das 1. Buch dieses Werkes handelt vom Urwesen und vom Universum, das 2. von Gott und der göttlichen Bestimmung aller Dinge, das 3. von den höchsten Sphären in Gott, d. i. von Vernunft, Natur und Menschheit und ihrem Wechselleben unter sich und mit Gott.

S. 13. lehrt Kr.: „Das Urwesen ist als das Erste und Einzige, als das ganze Wesentliche, was ist; es ist ohne alle Schranken des Wesens und des Daseins. Daher ist die Anschauung desselben das einzig unmittelbare Gewisse, unbeweisbar und keines Beweises bedürftig; sie ist der Anfang und der einzige Gehalt des Bewußtseins, der Grund und Inhalt alles Wissens. Hiermit haben wir also den einzigen Grundsatz, das einzige Prinzip, nicht nur aller Philosophie, sondern auch aller Erkenntniß überhaupt, mithin auch der Sittenlehre insbesondere ausge-

sprochen. Doch zu dieser Anschauung einen in endlichen **Dingen** zerstreuten Geist zurückzuleiten, ist das Geschäft nicht der Wissenschaft selbst, sondern einer Einleitung in dieselbe; und zu überführen von der Nothwendigkeit, daß die Idee des Urwesens zum Prinzip und einzigen Gehalte der Wissenschaft gemacht werde, dieses geziemt einem innern Theile der Wissenschaft, der Lehre über ihre systematische Natur. Hier aber müssen wir voraussetzen, daß die Anschauung des Urwesens schon gegenwärtig, und die Idee desselben schon als Grundsatz alles Wesens anerkannt worden sei; wir müssen ohne weitere Einleitung für die Anfangenden, sowie ohne alle Vertheidigung gegen die Andersgesinnten, vom Urwesen anheben, und in ihm unsere Wissenschaft begründen und zu Stande bringen."

„Nachdem wir also die reine Wesenheit des Urwesens ganz und ungetheilt gedacht, haben wir nun die höchsten Eigenschaften zu erkennen, welche dieselbe ausmachen. — Alle Eigenschaften des Urwesens sind in ihm zugleich und untrennbar, gleichwesentlich, ewig, in, mit und durcheinander."

S. 15—28 deducirt Kr. die Einheit und Ganzheit; ihr zufolge ist Alles, was ist, im Urwesen; Nichts, was nicht in ihm; Nichts weder ihm Gleiches noch Ungleiches außer ihm. Daher ist nur ein Urwesen, und außer ihm kein Universum endlicher Dinge. Die ursprüngliche Einheit muß als Einerleiheit des Wesens, und als Einheit des stetigen Zugleichseins alles Einzelnen im Ganzen gedacht werden. Sie ist ferner eine ewige, keine werdende; denn auch die Zeit, als die Form des Lebens, ist als Endliches innerhalb des Urwesens. Das Urwesen ist schlechthin unendlich, nicht bloß in dieser oder in jener Rücksicht, sondern mit Verneinung jeder Grenze, des Raumes, der Zeit, der Verursachung, — es ist das Urganze. Das Urwesen ist frei und unbegründet; es hat weder einen ewigen noch einen zeitlichen Grund außer sich; es ist selbst der absolute Urgrund aller Dinge. Das Urwesen ist absolut vollendet, weil mit nichts in streitender Wechselwirkung. Daher ist es das absolut Wirkliche oder Reale, zugleich auch das absolut Ewige oder Ideale, und das zugleich absolut

Idealreale; denn das Urwesen als solches ist absolut, sein Sein ist absolut über und vor der Trennung der verschiedenen Arten dazusein endlicher Dinge; das Urwesen ist das Eine urganze Individuum, ohne daß der Gegensatz des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen an ihm selbst ausgedrückt wäre. — Die Idee des Urwesens ist nicht durch Abstraction gebildet, sondern macht dieselbe erst möglich; es ist auch nicht ein bloßes Aggregat oder Vereinwesen alles dessen, was in ihm ist. Alles, was im Urwesen ist, heißt Welt oder Universum.

S. 29—84 werden die obersten Sphären im Urwesen nachgewiesen.

Die Einheit des Urwesens ist auch dem Dasein nach unbeschränkt, mithin in seiner unendlichen Einheit unendliche und unendlich viele Einheiten, als das Sein und Wesen der ewigen Ureinheit selbst. Das Universum ist dem Urwesen innerlich und zu demselben wesentlich. Das Urwesen ist die absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, also müssen auch alle Einheiten in ihm wiederum auf gleiche Weise Einheit des Endlichen und Unendlichen sein. Ihre Verschiedenheit muß in der verschiedenen Art beruhen, Einheit des Endlichen und Unendlichen zu sein. Es muß demnach in der einen Sphäre das innere Endliche ein Unendlichselbstständiges, in der andern aber ein Endliches und Gebundenes sein. Beide obersten Sphären des Universums sind nicht neben und außer einander, sondern neben und miteinander, indem sie wegen der unendlichen innern Einheit des Urwesens als entgegengesetzte sich durchdringen. Das Urwesen in der ganzen Fülle seines Wesens betrachtet ist zuhöchst der ewige Grund und die ewige Einheit, außer und über seinen beiden höchsten Sphären, sodann ist es diese beiden Sphären in ihrem Gegensatze und in ihrer Durchdringung; oder es existirt als Thesis, Antithesis und Synthesis. Wenn wir nun in die Welt unserer realen Anschauung blicken, sowohl der äußern als der innern, so finden wir, daß sie sich wirklich in zwei Sphären theilen, welche Natur und Vernunft genannt werden, und sowohl selbstständig sind, als auch in innerer Durchdringung sich finden. Die

Natur ist die eine der höchsten Sphären im Urwesen mit dem Charakter der vollendeten Endlichkeit; die Vernunft die andere unter dem Charakter der Unendlichkeit. Die innigste Durchdringung beider findet aber in der Menschheit statt. Daraus ergeben sich in der Einen Wissenschaft von Gott, die Philosophie der Vernunft, Natur und ihres Vereines, also auch die Philosophie der Menschheit.

Auch in diesem zweiten Entwurfe des Kr.'schen Systems wird unmittelbar vom Absoluten, als dem Prinzipe der Philosophie, ausgegangen, aber schon auf die Nothwendigkeit des subjectiv analytischen Theils hingewiesen, der den in den endlichen Dingen zerstreuten Geist zur Anerkenntniß Gottes als des Prinzips anleite, und der darum nur als eine Einleitung in die Wissenschaft anzusehen sei. An die Stelle des Ausdruckes: Welt, Universum, wie im ersten Entwurfe das Absolute genannt wird, tritt hier: Urwesen. Die Entfaltung der Eigenschaften des Urwesens beginnt hier ebenfalls mit der Einheit, geht dann zu Ganzheit und Unendlichkeit, zur Unbegründetheit und Freiheit, worin schon der Gegensatz der Ganzheit und Selbstheit des letztern Entwurfs sichtbar hervortritt. An der Wirklichkeit ist schon die im später durchgeführten Systeme entwickelte Eine Seinart angedeutet, in welchem das ewige, geschichtliche und vereinte Sein Unterarten sind. Hierauf wird im Urwesen die Welt, d. i. Vernunft, Natur und Menschheit deducirt; dabei aber bemerkt, daß Gott auch außer und über beiden, dann in sich beide und ihr Verein sei, so daß das Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis hier wiederum unmittelbar an und in Gott geschaut wird. Der Pantheismus wird hier durch die Bemerkung abgewiesen, daß Urwesen nicht ein bloßes Vereinwesen alles dessen ist, was in ihm ist, und daß Gott außer und über der Welt ist.

Erst in den in Dresden 1823 gehaltenen Vorlesungen über „die Grundwahrheiten der Wissenschaft," die 1829 im Druck erschienen, finden wir die Eintheilung des Kr.'schen Systems in den analytischen und synthetischen Theil. Kr. sah

nämlich ein, daß die ersten Entwürfe seines Systems auf einem als wahr vorausgesetzten Axiome beruhen, das nicht sogleich von einem Jeden verstanden werden könne, und zugleich einen problematischen Charakter habe. Diesen Mangel glaubte er vermeiden zu können, wenn er für den Anfang der Wissenschaft von einem gemeinsamen Punkte ausgehe, über welchen alle Menschen übereinstimmen. Dieser aber sei der Mensch sich selbst im Selbstbewußtsein, das Ich. Dieses sei daher das erste Gewisse, mittelst dessen Durchforschung der Mensch an gehöriger Stelle zur Anerkenntniß Gottes gelange. Diese Durchforschung mache den analytischen Theil der Wissenschaft aus, den schon Sokrates geahnt habe in seiner Forderung: erkenne dich selbst, und erst durch Selbsterkenntniß gekräftigt, unternimm es, Gott und die Dinge außer dir zu erkennen. Ebenso auch Kant, der eben in dieser Hinsicht sich dem Sokrates vergleiche, aber den analytischen Theil nicht zur wissenschaftlichen Einsicht gebracht habe (S. Kr.'s „Vorlesungen über das System der Philosophie" S. 14). Die Eintheilung in den analytischen und synthetischen Theil der Wissenschaft gründet sich eigentlich auf die Wesenheit der Vernunft selbst, die, wie ich in §. 239 meiner Anthropologie nachwies, entweder die durch den Verstand erfaßte Erkenntniß der Vielheit der Dinge zu ihrem höhern Grunde, zu dem Urgrunde, d. i. Gott zurückführt (analytische Vernunft); oder sie entfaltet vom Urgrunde (Prinzipe) herabsteigend und in demselben die innere Mannigfalt und Vielheit des Lebens (synthetische Vernunft).

Der analytische Theil erhebt den Geist von dem gewöhnlichen Standorte des Lebens aus zur Erkenntniß Gottes als des Prinzips der Wissenschaft. Er beginnt mit der für alle Menschen unzweifelbaren Anerkenntniß des Ichs, die darum zugleich als Anfang und Eingang in die Wissenschaft sich herausstellt. Dann wird die Frage untersucht: was das Ich an, und es in sich ist? Auf die erste Frage ergibt sich die Antwort: das Ich ist Ein selbes ganzes, bezugiges, sich selbst befassendes, existirendes, harmonisches Wesen. Es werden sonach bei dem Ich dieselben Eigenschaften anerkannt, die wir schon in den beiden ersten Entwür-

fen dieses Systems als Eigenschaften am Absoluten oder Urwesen erkannt haben. Der Grund davon liegt darin, daß das Ich im Absoluten, dieses aber gemäß seiner Einheit und Gleichwesenheit in Ansehung alles seines Innern sich gleichwesenlich, identisch oder entsprechend ist; so daß jedes Endliche in Gott auf seiner Stufe Gott gleich d. i. ähnlich ist, und darum alle göttliche Eigenschaften auf endliche Weise an sich hat. Weil nun der Gottähnlichkeit wegen alle göttliche Wesenheiten am Ich und an allem Endlichen gefunden werden, der analytische Theil aber mit der Betrachtung des Ichs dem die Schauung Gottes und der göttlichen Wesenheiten enthaltenden synthetischen Theile vorausgeht, das eben ist es, was Reiff und Reinhold zu dem Irrthum Anlaß gab, das Kr.'sche System gründe sich auf das Umschlagen des subjectiven Standpunktes in den objectiven. Wie wir aber hier sehen, ist es der umgekehrte Fall; weil das Ich, das Subject, auch im Absoluten, und auf seiner Stufe diesem gleich oder ähnlich ist, dadurch veranlaßt finden wir die objectiven göttlichen Wesenheiten zugleich auch als subjective.

Auf die zweite Frage: was ist das Ich in sich? erfolgt die Antwort: Geist und Leib und ihr Verein, und vor und über diesem Gegensatze und Vereine das Urich (von welchem in meiner Anthropologie die erste ausgeführte Nachweisung sich findet); in allen diesen Hinsichten findet sich aber auch das Ich bleibend und ändernd, — lebend. Als ewiger Grund seiner Aenderungen ist es Vermögen, als geschichtlicher Grund derselben ist es Thätigkeit, und sofern diese als endliche auch begrenzt erscheinen, Kraft. Die Thätigkeit des Ichs gliedert sich nach Kr. in Denken, Fühlen und Wollen, welche Thätigkeiten dann auch einer genauen Prüfung unterworfen werden. Das Ich findet sich mithin als einen Organismus seiner innern Gliedungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte.

Gehen wir nun auf diese Anerkenntnisse näher ein, so ergibt sich unser Leib als ein innerer Theil der Natur, der in ihr gemäß ihren Gesetzen entsteht, lebt und vergeht. Die Natur aber als die Gesammtheit des Leiblichen ist selbst nicht das Ich noch

der Geist. Mittelst des Leibes und der Natur gelangen wir auch zur Anerkenntniß andrer Ich in der Erscheinung ihrer Leiber, ihrer Geberden und ihrer Sprache, welchen Ich wir ebenfalls einen Geist zuzuschreiben genöthigt sind. Auf diese Weise gelangen wir ebenfalls zu der Anerkenntniß einer Gesammtheit der Geister, die aber im Menschen mit Leibern verbunden sind. Bei genauerer Betrachtung ergibt sich nun, daß die Natur nicht der Grund der geistigen Welt, noch diese der Grund der Natur ist, ja daß aus beider Selbstsetzung nicht einmal ihr Verein im Menschen sich befriedigend erklären lasse. Natur und Geist bilden nämlich einen Gegensatz, somit eine Zweiheit, die demnach eine ursprüngliche Einheit voraussetzen, durch die sie entstanden, und durch welche sie und ihre Vermählung nur befriedigend erklärt werden kann. Die Natur und Geisterwelt sind demnach nur in einer höheren Einheit zu denken, die aber nicht nur der Grund derselben, sondern noch als etwas Selbstwesenliches, als Ureinheit vor und über diesem Gegensatze d. i. als Urwesen zu denken ist; indem die Einheit noch vor und über dieser innern Gegenheit und Vereinheit besteht, und sich nicht in dieselben sich selbst aufgebend oder verlierend auflöst. Dieses Urwesen vor und über der Natur, Geist und ihrem Vereine, welche letztere zusammen die Welt sind, ist Gott.

Im analytischen Theile werden wir uns sonach, indem wir bestrebt sind, uns selbst in unserm Innern kennen zu lernen, zuhöchst Gottes inne, und erkennen wir uns in und durch Gott seiend, und daß Gott das Prinzip von Allem, mithin auch von der Wissenschaft ist. (Hiermit und aus den beiden ersten Entwürfen ergibt sich schon, wie sehr Chalybaeus in einem gewaltigen Irrthume begriffen ist, wenn er S. 320 des 10. Bandes dieser Zeitschrift gegen v. Leonhardi meint, daß Kr. die Idee des Schönen zu seinem Prinzipe mache, und sich gleichsam rühmt, daß er nicht so verkehrt denke als Kr.) Unsere Selbstinnigkeit steigert sich uns durch die Anerkenntniß Gottes zur Gottinnigkeit, wonach wir zugleich bestrebt sind, Gottes im Schauen,

Fühlen und Wollen und in unserm ganzen Leben inne, mit Gott einstimmig, und mit Gott vereint zu sein und zu werden.

Schon der analytische Theil erscheint demnach von höchster Wichtigkeit für Wissenschaft und Leben, weil er uns die Erkenntniß des Prinzips gibt, für die spätern Auffindungen der göttlichen Grundwesenheiten den Geist vorbereitet, und die Möglichkeit eines Systems der Philosophie gibt, das nicht, wie fast alle bisherige, unbefugt dogmatisch oder blos problematisch ist. Auch enthält er das allen Menschen unentbehrliche Wissen. Der vom Prinzip abwärts steigende synthetische Theil dagegen nimmt den analytischen in sich auf, und baut und bildet mittelst Entfaltung der obersten Grundwesenheiten oder Kategorieen den Organismus der Wissenschaft in allen seinen Gliedtheilen und Verhältnissen; weist nach, wie alles Einzelne und Endliche gemäß der Wesenheit Gottes beschaffen, und deren Organismus gemäß zu erkennen ist. Die Trennung in den analytischen und synthetischen Haupttheil ist der Wissenschaft an und für sich nicht nothwendig; sie wäre vielmehr ganz entbehrlich, wenn die menschliche Wissenschaft als ein vollendetes Kunstwerk selbst betrachtet, und wenn sie gleich von uns verstanden und durchschaut werden könnte, wie sie an sich ist. Diese Trennung bezieht sich vielmehr auf die Anleitung, mittelst welcher der in gewöhnlichen Lebenszuständen zerstreute Mensch erwachen, in der Anerkenntniß des Prinzips die Wissenschaft bilden, und sie mit einem Geistesblicke überschauen soll. Der analytische Theil entspricht demnach einem wesenlichen menschlichen Bedürfnisse, indem er den Menschen von dem gewöhnlichen Standorte des Lebens aus zu Gott erhebt, und das zerstreute vorwissenschaftliche Denken in die ursprüngliche Einheit der Gottschauung sammelt, auf daß Gott als das Eine Wesen und das Eine Prinzip von Allem, also auch von der Wissenschaft erkannt werde.

II. Den zweiten Vorwurf d. i. die fehlerhafte Methode und den einseitigen Formalismus, glaube ich am besten mittelst einer gedrängten Entwicklung der Kategorieen Kr.'s beseitigen zu können.

Die erste Abtheilung des synthetischen Theiles beginnt, wie die

beiden ersten Entwürfe dieses Systemes, mit der Schauung Gottes als des Absoluten, d. i. als des Einen selben und ganzen Wesens, und zwar mit der Frage: was ist Gott an sich? die Antwort ist? Gott ist Gott, oder Wesen ist Wesen. Was unterscheiden wir an Gott oder Wesen? Gott ist Gottheit, Wesen ist Wesenheit (essentia, Qualität) d. i. der Inbegriff (die Indifferenz) alles dessen, was Gott ist. An der Wesenheit unterscheiden wir wiederum die Einheit derselben (unitas essentiae), wonach wir erkennen, daß Gott oder das Absolute seiner Wesenheit nach Eines oder einig, stetig, identisch, sich entsprechend, oder sich nicht widersprechend sei. An der Einheit Gottes wird nun wiederum die Selbstheit (substantialitas, Subsistenz, Spontaneität) und die Ganzheit (Quantität) unterschieden, für welche Kategorieen man gewöhnlich, sofern man sie ohne Gegenheit, Begrenztheit denkt, die Unbedingtheit, Unbegründetheit oder Absolutheit und die Unendlichkeit Gottes sagt. Der Selbstheit nach ist also Gott das wahrhaft selbstheitliche, unbedingte, absolute Wesen, und nur Gott allein ist absolut selbstständig, von nichts Anderem abhängig, durch nichts bedingt; der Ganzheit nach ist Gott das wahrhaft ganze, d. i. unendliche Wesen, außer welchem nichts gedacht werden kann. Beide Grundwesenheiten setzen einander voraus und sind stetig verbunden, und dadurch erhalten wir auch den Gedanken der Vereinheit. Die Einheit Gottes geht aber nicht in ihre innere Unterschiedenheit und Verbindung sich selbst verlierend auf, sondern bleibt noch vor und über der Selbstheit und Ganzheit und Vereinheit und in abheitlicher Gegenheit zu denselben bestehen, und insofern nennt sie Kr. die Ureinheit.

Die Wesenheit entspricht dem Was, an ihr unterscheiden wir aber auch noch die Form, das Wie d. i. dasjenige, wonach die Wesenheit ist. Diese Kategorie kann, wie alle vorhergehenden, weil ihnen das genus proximum abgeht, nicht definirt, sondern nur an ihr selbst geschaut werden. Man bezeichnet sie gewöhnlich mit Position, Thesis und Kr. nennt sie die Satzheit, wonach Gott als das Eine Satzige oder Positive ge-

schaut wird. Da nun Gott Einheit seiner Wesenheit ist, so ist auch die Form oder Satzheit der Wesenheit und deren untergeordneten Wesenheiten entsprechend. Wir unterscheiden daher auch die Einheit der Form, die Formeinheit d. i. die Zahleinheit (unitas numerica), wonach Gott auch der Zahl nach Einer und nicht zwei rc. ist, und worein man gewöhnlich das Grundwesenliche des Monotheismus setzt, statt dieses in der Einheit der Wesenheit zu suchen. Die Form der Selbstheit ist die des sich zu sich selbst Richtens oder Beziehens, daher sie Kr. die Richtheit, Bezugheit (directio, dimensionalitas) nennt. Die Form der Ganzheit besteht im Umfangen, Fassen, weßhalb sie Kr. die Umfangheit, Faßheit (latitudo, ambitus) nennt. Gemäß diesen Grundwesenheiten ist Gott in Richtung zu sich selbst, und weil Alles in Gott ist, auch in Richtung und Beziehung zu Allem; ebenso befaßt Gott sich selbst und Alles. Beide Wesenheiten sind aber an Gott verbunden und geben so die Formvereinheit.

Die Wesenheit und die Form, das Was und das Wie lassen sich wohl im Denken trennen, sie sind aber an Gott stetig verbunden, denn die Form ist ja selbst an der Wesenheit unterschieden worden. Die vereinte Wesenheit und Form, oder um mit Kr. zu sprechen: „die satzige, positive Wesenheit" ist aber das Sein, die Seinheit (existentia), wonach Gott unbedingt daseiend, das unbedingte Sein ist. Da nun die Seinheit sich an der Wesenheit oder Gottheit findet, so ist mit dem Gedanken der Gottheit oder Wesenheit zugleich auch die Seinheit mitgedacht, und fällt somit die Frage nach dem Dasein Gottes als ganz überflüssig weg, indem der Gottgedanke schon die Seinheit oder Existenz einschließt, und ohne dieselbe aufgehoben oder negirt wäre. Da nun die Seinheit die vereinte Wesenheit und Form ist, so verbindet sie auch die untergeordneten Wesenheiten beider. Die Weseneinheit und Formeinheit geben demnach in ihrer Verbindung die Seineinheit (unitas existentiae), wonach Gott einig und einzig zumal ist. Die vereinte Selbstheit und Richtheit gibt uns die bezugige, relative oder Verhaltseinheit (Relation), wonach Gott zu sich selbst und zu Allem im Verhältnisse steht; und sofern wir die

Ganzheit und Faßheit vereint denken, haben wir die Gehaltseinheit (materialitas), wonach Gott sich selbst Gehalt oder Inhalt ist, und den ächten Gehalt aller Dinge ausmacht. Die Verhalt- und Gehaltseinheit vereint geben die Seinvereinheit. Was von der Weseneinheit gilt, daß sie als Ureinheit noch vor und über ihrer innern Gegenheit und Vereinheit besteht, das gilt auch von der Form- und Seineinheit; es gibt demnach auch eine Form- und Seinureinheit, wonach Gott auch als Urwesen vor und über der Welt Einer und nicht zwei, und Urwesen auch der Seinurheit nach einig und einzig ist.

Alle diese bisher betrachteten Kategorieen sind an der Einen Wesenheit Gottes unterschieden worden, sind darum die Mannigfalt und Vielheit derselben. Alles Unterscheidbare ist aber gegen ein Anderes so beschaffen, daß es dasjenige ist, was das Andere nicht ist, und umgekehrt. Dadurch unterscheiden wir auch an der Wesenheit Gottes den Gedanken des Andersseins, der Gegenheit (Antithesis); gemäß dieser denken wir, daß Gott als Wesenheit (Thesis) auch in sich die Gegenheit, Unterschiedenes ist. Die Gegenheit ist also eine innere Entfaltung der Einheit, und nichts weniger als „ein Abfall von der Einheit", wie Frauenstädt meint. Wir haben aber auch die entgegengesetzten Wesenheiten nicht alleinständig oder isolirt, sondern im Vereine gefunden, woraus sich uns die Vereinheit (Synthesis) ergab, wonach alles in Gott Unterschiedene in inniger Vereinigung, in Einklang oder in prästabilirter Harmonie zu denken ist. Die Vereinheit ist es also, die Frauenstädt im Sinne hat, wenn er S. 614 1841 der Halle'schen Jahrbücher sagt: „die wirkliche Einheit resultirt erst aus der Überwindung der Entzweiung".

Die Übersicht dieser Grundwesenheiten gibt ff. Tafel:

Wesenheit.	Formheit	Seinheit	Einheitl. Satzung (Thesis).
Weseneinheit	Form- oder Zahleinheit	Seineinheit	
Wesenureinheit	Formureinheit	Seinureinheit	Gegenheitl. Satz. (Antithesis).
Selbstheit – Ganzheit	Richtheit – Faßheit	Verhaltheit – Gehaltheit	
Wesenvereinheit	Formvereinheit	Seinvereinheit	Vereinheitl. Satz. (Synthesis).

Diese gedrängte Übersicht der Kr.schen Kategorieen kann unmöglich darauf Anspruch machen, beim ersten Anblick vollständig

verstanden zu werden, obwohl deren Verständniß, im ausführlichen mündlichen Vortrag, meinen Schülern nie große Schwierigkeiten dargeboten hat. Sie will nur zum weitern Studium der Kr.schen Schriften anregen, worin sie nicht nur den Grundriß des ganzen reichhaltigen und tiefsinnigen Systems ausmachen, sondern auch als die Prinzipien der in der Einen Wissenschaft enthaltenen Wissenschaften, der Künste, der Geschichte, der Religiosität, der Gerechtigkeit rc. nachgewiesen werden. Als göttliche Eigenschaften, und weil nach der Kr.schen Metaphysik alle Dinge gottähnlich sind, bilden sie zugleich in ihrem organischen Zusammenhange das objective Denkgesetz, wonach wir alle Dinge, also auch den Menschen erkennen, und welches auch alle Menschen im sogenannten „gesunden Menschenverstande" ahnend anwenden. Denn wir denken alles Wesenliche gemäß seiner Wesenheit zunächst nach seiner ungeschiedenen Einheit als ein selbstständiges und ganzes, das zugleich innerlich sich entgegengesetzte und vereinte Glieder oder Eigenschaften hat. Der Form nach fassen wir alles Wesenliche in seiner Zahleneinheit auf, in Beziehung zu sich selbst und zu anderen Wesenlichen, und ebenso in einem bestimmten Umfange oder Gebiete. Wir denken es auch als seiend einig und einzig, dann in bestimmten Verhältnissen zu dem übrigen Wesenlichen, und mit einem bestimmten Gehalte oder Inhalte. Auch erkennen wir, daß es nicht in seine inneren Unterschiede völlig aufgeht, sondern der Ureinheit nach noch vor und über diesen selbstständig, und als solches in inniger Verbindung mit den inneren Unterschiedenheiten ist.

Viele erklären zwar das System dieser Kategorieen für „Formelplunder"; die Berliner literarische Zeitung N. 100. 1844, nennt sie „verschwommen und verwaschen", und nach N. 27. 1845 sollen sie „ohne Schärfe" sein. Sie thun dieses nur, weil sie dieselben nicht verstanden haben, und daher keinen rechten Gebrauch davon zu machen wissen; und statt das Nichtverstandenhaben derselben bescheiden zu bekennen, suchen sie dieselben verächtlich zu machen. Da gilt auch: „Herr, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun"! Wer aber diese Kategorieentafel verstanden hat, und sie anzuwenden weiß, für den ist sie ein Schlüs-

sel zur Enthüllung göttlicher Geheimnisse, ein Kompaß, mittelst dessen er sich unverzagt in das unermeßliche Gedankenmeer hineinwagen, und sich darin sicher orientiren kann. Und daß ihre Anwendung die einzelnen Wissenschaften mit neuen tiefsinnigen Ansichten bereichert, dafür zeugen Kr.'s Schriften, das droit naturel von Ahrens, meine Anthropologie, wie nicht weniger auch meine im Laufe des folgenden Jahres erscheinende Logik dafür sprechen wird.

Die Erforschung der allgemeinen Grundwesenheiten, wonach wir alle Dinge denken, hat von jeher die tiefsinnigsten Philosophen, namentlich Aristoteles, die Stoiker, Plotinos, Duns Scotus, Giordano Bruno, Campanella und vor allen Kant beschäftigt. Kant stellt bekanntlich vier Hauptkategorieen auf, die Quantität, die Qualität, die Relation und die Modalität; nach Kr. sind dieses die Ganzheit, die Wesenheit, die Verhaltheit und die Seinart, welche letztere aber erst unter den untergeordneten Kategoriecn deducirt wird. An einer jeden derselben unterscheidet Kant noch 3 untergeordnete Kategorieen, also zusammen 12. Kant fand aber seine Tafel nicht am Prinzipe der Dinge, sondern leitet sie aus der Tafel der verschiedenen Urtheilsformen ab, deren logische Eintheilung er irrthümlich für vollständig und wohlgeordnet annahm. Seine Tafel war darum weder vollständig noch organisch; sie entbehrt der Einheit, indem sie vielmehr ganz unbefugt mit der Vielheit beginnt, und wirft die essentialen und formalen Kategorieen durcheinander. Indessen haben schon die Kant'schen Kategorieen Wesentliches zur Bereicherung der Wissenschaft beigetragen, und ebenso die Hegel'schen, welche letztere jedoch nur die modificirten Kant'schen Kategorien sind.

Sofern die Kr.schen Kategoricen die Grundeigenschaften Gottes und der gottähnlichen Wesen sind, kann unmöglich von ihnen behauptet werden, sie seien „blos eine subjective Form unsers Vorstellens", wie Reinhold meint, sondern sie sind die objectiven Gesetze aller Dinge, das Grundgesetz der Wahrheit, kurz das Denkgesetz selbst. Und daß das Denkgesetz nicht blos ein subjectiv for-

males, sondern das Gesetz der Wesenheit der Dinge selbst, dasselbe mithin eigentlich objectiv ist, das sprach zuerst Kr. in seiner „historischen Logik" 1803, später auch Hegel aus, und werde ich in meiner Logik ausführlicher darzustellen suchen. Die Kategorieen sind aber von Kr., wie schon oben gesagt, nicht blos als das Gesetz der Wahrheit, sondern auch der Güte, des Rechts, der Schönheit, der Kunst und der Lebensentwickelung und Geschichte nachgewiesen worden. Wenn wir unbewußt die Dinge nach dem Organismus der Kategorieen denken, so kann darum diejenige wissenschaftliche Methode, die sie mit klarem Bewußtsein und mit Scharfblick anzuwenden lehrt, unmöglich eine verfehlte sein, wie Frauenstädt und Reinhold meinen; vielmehr wird sie Veranlassung in die Wesenheit der Dinge einzudringen, deren Schleier möglichst zu lüften, Neues und Gehaltvolles zu Tage zu fördern. Damit daß man das unverstandene Gesetz der Kategorieen einfach als „leeren Formalismus" abthun zu können meint, leistet man sicherlich der Wissenschaft keinen Dienst, sondern man sagt geradezu, es sei besser ohne Wegweiser die schwierige Gedankenreise in die Tiefe des Wissens anzutreten, und sich so jeder möglichen Verirrung auszusetzen, als mit einer wenn auch schwachen Stütze ausgerüstet. Da alle Wesenheit in einer Form, das Was in dem Wie erscheint, so können wir uns auch im Denken eines gewissen Formalismus durchaus nicht entschlagen, sondern die Denkgesetze sind ja eben die Formen, in denen sich unser Erkennen bethätigt, und eben deßhalb sind sie schon seit Jahrtausenden für die Logiker ein Gegenstand der angestrengten Forschung. Und daß wir alle Dinge zuerst in ihrer Einheit, dann auch in ihrer Gegenheit und Vereinheit betrachten, weil alles Wesentliche selbst so beschaffen ist, dafür gibt uns unser Leib mit seinen Theilsystemen und Gliedern, dafür gibt uns jedes Thier, jede Pflanze, jede einzelne Wissenschaft sprechende Beispiele. Die Methode Kr.'s ist daher nicht nur nicht fehlerhaft, sondern den Dingen und ihren Gesetzen entsprechend, und so ein tauglicher Schlüssel für die tiefere Erkenntniß; sie ist statt als tadelnswürdig vielmehr als ein segensreicher Fortschritt für den weitern Ausbau der Wissenschaft zu betrachten. Gewiß ver-

dient wohl kein philosophisches System der Neuzeit weniger den Vorwurf des leeren „Formalismus" als das Kr.sche; indem es sich nicht nur durch seine organische Entwickelung der Einen Wissenschaft und der in ihr enthaltenen einzelnen Wissenschaften, sondern auch durch seine Reichhaltigkeit und Tiefe der Gedanken, durch seine Anleitung zur Gotterkenntniß und Lebenskunst auszeichnet; wodurch in seinen Jüngern ein unerschütterliches Gottvertrauen, eine warme und andauernde Begeisterung für alles Wahre, Gute, Rechte und Schöne, und eine gründliche Versöhnung mit den Übeln der Weltbeschränkung hervorgerufen wird, und es sich so in jeder Hinsicht für das Leben wirksam und praktisch erweist, wie kein System seit Kant.

III. Zur Abweisung der Anklage des Pantheismus, welche gegen Kr.'s System von zwei einander ganz entgegengesetzten Standpunkten erhoben wurde, müssen wir dasselbe noch etwas weiter in seinen Tiefen vorführen. Wir haben in der Beantwortung der Frage: was Gott an sich ist? den Organismus der obersten Kategorieen, und in ihm zugleich das objective Denkgesetz der Dinge nachgewiesen. Krause geht aber auch in der zweiten Abtheilung des synthetischen Theils zur Beantwortung der Frage über: was Gott in sich ist? und verbindet sie zur dritten Frage: was Gott an und in sich zumal ist?

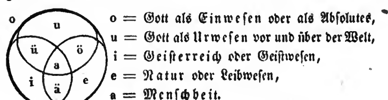
Gehen wir zunächst zur Beantwortung dessen: was Gott in sich ist. Diese Frage setzt schon den Gedanken der Gegenheit voraus, den wir bereits oben bei Gott gefunden haben. Die Gegenheit kann nun aber nicht als an Gott gedacht werden, als wenn Gott selbst einem Andern außer sich entgegengesetzt wäre, weil Gott seiner absoluten Ganzheit oder seiner Unendlichkeit wegen nichts weder ihm Gleiches noch Ungleiches außer sich hat; die Gegenheit kann demnach nur in Gott gedacht werden. Und da die Gegenheit eine Eigenschaft der göttlichen Wesenheit selbst ist, so müssen die ursprünglichen beiden Glieder derselben einander der Wesenheit nach gleich, und doch einander in der Art entgegengesetzt sein, daß das Eine etwas ist, was das Andere nicht ist, Gott aber sie in und unter sich beide ist, indem eben Nichts außer Gott

als dem unendlichen Wesen gedacht werden kann. Die Glieder dieser Gegenheit sind also von Gott als dem Einen selben und ganzen Wesen unterschieden, und Gott wird gemäß seiner Ureinheit auch als über und außer ihnen seiend d. i. als Urwesen geschaut, und zwar als solches den beiden inneren Gegenwesen übergeordnet. Es ist demnach zu unterscheiden: Gott — als — Einwesen, und Gott — als — Urwesen. Gott — als Einwesen nennt man gewöhnlich das Absolute, oder das unbedingte und unendliche Wesen, in welchem alle Dinge enthalten sind, oder in welchem, mit dem Apostel Paulus zu sprechen, „alle Dinge leben, weben und sind", außer welchem mithin Nichts gedacht werden kann. Gott — als — Urwesen ist der Urquell, der Schöpfer aller Dinge, die Vorsehung über die Welt. Man sieht, daß hier: Urwesen in einer engern Bedeutung genommen wird, als im zweiten Entwurfe, wo es mit: Wesen, Einwesen gleichbedeutend gebraucht ist. Gott ist aber seine Wesenheit und Einheit, und die beiden inneren Gegenwesen sind in Gott, sind also der Wesenheit Gottes entsprechend, haben mithin auch alle die oben nachgewiesenen göttlichen Grundwesenheiten ihrer Stufe gemäß an sich, folglich auch die Richtheit, Verhaltheit und Vereinheit. Sie sind daher zu einander gerichtet, beziehen sich auf einander und auf Urwesen, stehen im Verhältnisse zu einander, und in einer innigen Verbindung unter sich und mit Urwesen. Da nun beide Gegenwesen die ganze Wesenheit Gottes an sich sind, so ist auch ihre Gegenheit diejenige Gegenheit, welche die Wesenheit Gottes an sich ist. Diese aber ist, wie wir oben gesehen, Selbstheit und Ganzheit; sie sind demnach gemäß diesen beiden Grundwesenheiten so von einander unterschieden, daß das eine derselben vorwaltend Selbstwesen, das andere aber vorwaltend Ganzwesen ist. Selbst- und Ganzheit geben aber in ihrer Vermählung die Vereinheit; es wird demnach aus der Vermählung des Selbst- und Ganzwesens ein drittes, d. i. ein Vereinwesen hervor gehen.

Dieser Deduction entspricht die im analytischen Theile nachgewiesene Intuition, wonach wir in uns den Unterschied von Geist

und Leib fanden, welcher Unterschied uns zu dem **Gedanken** eines Geisterreiches, der Natur und der Menschheit Anlaß gab. Zugleich wird dort gefunden, daß bei dem Geiste das Grundgesetz der Selbstheit und Freiheit, beim Leibe und der Natur dagegen das Grundgesetz der Ganzheit, Gebundenheit und Nothwendigkeit, beim Menschen aber die Freiheit und Gebundenheit zumal, d. i. die Freigebundenheit vorherrsche. Nun ist aber Gott in sich Alles, was ist, folglich auch das Geisterreich die Natur, und die Verbindung beider, also auch die Menschheit. Es entsprechen mithin diese im analytischen Theile intuirten Wesen denjenigen Wesen, welche in Gott deducirt worden sind; ohne daß jedoch behauptet würde, die Menschheit wäre das ganze Vereinwesen.

Setzen wir nun statt der in der Deduction gebrauchten allgemeinen Ausdrücke diejenigen der Intuition, so lautet der constructive Lehrsatz so: Gott ist in sich Gegenwesen und Vereinwesen, und zwar so, daß Gott in sich zwei untergeordnete Wesen ist, nämlich Geist und Natur, welche beide an sich gleich wesenlich, sich darum wechselseits nebengeordnet sind, und zwar in der Weise, daß in dem ihnen gemeinsamen Verhältnisse der Selbstheit und Ganzheit, am Geiste die Eine Wesenheit als Selbstheit, an der Natur die Eine Wesenheit als Ganzheit gesetzt ist. Gott ist aber gemäß der Ureinheit seiner Wesenheit auch Urwesen, und als solches und seine beiden inneren Gegenwesen seiendes Wesen in Vermählung oder Vereinheit; darum ist Urwesen auch in Vermählung mit Geist, mit Natur, und mit dem aus der Verbindung von Geist und Natur hervorgehenden Vereinwesen, also auch mit der Menschheit. Und weil Gott auch Zahleinheit ist, so ist Gott dieser Wesenorganismus nur einmal. Krause sucht diesen tiefsinnigen Lehrsatz durch ff. Schema zu verdeutlichen. (Vgl. meine Anthropologie §. 28.)



ä, ü, und ö ließ Krause unbezeichnet; es sind jedoch ebenfalls wesenliche Vereinwesen in Gott, welche ich in einem später zu bearbeitenden metaphysischen Werke in der Art nachweisen werde, daß ä der Thierwelt entspricht, ü wohl jene Wesen sein mögen, die in der religiösen Vorstellung in den „Seraphinen", ö dagegen in den „Cherubinen" geahnet sind.

Hier dürfte wohl auch der zweckmäßigste Platz sein, den wesenlichen Unterschied, der bei Kr. in Ansehung der Einheit, Ureinheit und Vereinheit besteht, anschaulich zu machen. Der große Kreis o vertritt die Einheit, in der alles in ihr Unterscheidbare zunächst in Ungeschiedenheit oder Indifferenz gesetzt ist, wie im Gedanken des Absoluten, des Ichs, des Leibes überhaupt. Der Kreis u vertritt die Ureinheit, d. i. die Einheit, sofern sie noch vor und über der Gegenheit und ihrer Verbindung besteht, und die demnach ohne den Gedanken der Gegenheit in Gott nicht gedacht werden kann; die Buchstaben ü, ö und ä bezeichnen die einfachen Vereinheiten, die aus der Verbindung von je zwei Grundwesen hervorgehen; während a die innigste Vereinheit ist, die aus der Verbindung der drei Grund- und der einfachen Vereinwesen entspringt, und die man daher auch die Allheit (Totalität) nennen kann. Man sieht daraus, daß man bei der Einheit noch gar nicht an die Gegenheit und Vereinheit zu denken braucht, welche sie wohl einschließt, daß die Ureinheit aber den Gedanken der Gegenheit voraussetzt, und auch die Vereinheit nur durch eine vorausgehende Unterschiedenheit und Gegenheit denkbar ist. Da die Vereinheit der zweiten Stufe auch die Allheit ist, so läßt sich wohl erklären, daß man in der ungenauen Setzung der Einheit für Vereinheit und umgekehrt, leicht unklar werden, und dem Vorwurfe des Pantheismus ausgesetzt werden kann; was aber bei Kr., der diese Kategorieen in seinem letzten Entwurfe genau unterscheidet, nicht am Platze ist.

Hier ist auch der geeignete Ort, um Reinhold's Bemerkung abzuweisen, wonach Kr.'s Versuch, Gott als absolutes Wesen begreiflich zu machen, welches außer und über dem Gegensatze von Vernunft und Natur stehen, und doch auch beide und ihr Ver-

einwesen wiederum in sich sein soll, ein ganz und gar mißlungener sei. Das obige Schema über Gott kann diese Reinhold'sche Bemerkung schon vollständig widerlegen; da jedoch die Einheit, Ureinheit, die innere Gegenheit und Vereinheit der Gottähnlichkeit wegen auch vom Menschen gilt, so glaube ich den Reinhold'schen Einwurf auch mit meiner nach diesem Grundgesetze bearbeiteten Anthropologie widerlegt zu haben. Und falls auch diese noch nicht deutlich genug sein sollte, so will ich dieses Gesetz durch das gewiß anschauliche Beispiel unsers Leibes erläutern. Gewöhnlich denken wir unsern Leib nur nach der ungeschiedenen Einheit und Ganzheit; erst bei einer genauern Betrachtung finden wir an ihm den Gegensatz der Systeme. Diese zerfallen nun nach dem in der Gegenheit enthaltenen Gesetze der Selbstheit und Ganzheit, in das Bewegsystem (Muskeln, Knochen und Sehnen) und in das Nährsystem (Verdauungs-, Blut- und Lymphgefäße), welche durch das nach dem Gesetze der Vereinheit bestimmte Hautsystem allseitig verbunden sind. Vor und über diesen 3 Systemen ist aber dem Gesetze der Ureinheit entsprechend das Nervensystem, welches das ganze leibliche Leben nicht nur empfindet und bestimmt, sondern sogar der Grund aller übrigen Systeme ist; indem nach Oken's „Naturphilosophie" der Ursprung des Thieres aus dem Nerven ist, und alle übrigen anatomischen Systeme nur Ausscheidungen aus der Nervenmasse, nur roher und träger sind, was durch Valentin's „Entwickelungsgeschichte" des Leibes bestätigt wird. Es ist also der Eine Leib ein endlich absolutes Wesen, in Ansehung alles dessen, was er ungeschieden in sich ist, das aber als Nervensystem vor und über dem Gegensatze des Beweg- und Nährsystems und ihrem Vereine, dem Hautsysteme steht, und welches endliche Absolute die einander entgegengesetzten und vereinten Systeme dennoch in und unter sich ist. Das Gesetz der Einheit, Ureinheit, Gegenheit und Vereinheit läßt sich selbst wiederum auf das Nervensystem insbesondere anwenden. Der Einheit entspricht das Nervensystem überhaupt, der Gegenheit und zwar der Selbstheit und Ganzheit die willkürlichen und unwillkürlichen oder Eingewei-

denerven, der Vereinheit die in neuester Zeit als selbstständig anerkannten sympathischen Nerven, der Ureinheit das Hirn. Ja selbst bei diesem läßt sich noch dieses Gesetz nachweisen. Einheit = das ganze Hirn, Selbstheit = Großhirn, Ganzheit = Kleinhirn, Vereinheit = Mittelhirn, Ureinheit = verlängertes Mark, welches eigentlich das Urhirn ist. (Siehe meine Anthropologie §. 102—132.)

Wir müssen nun bei der Betrachtung Gottes noch etwas weiter gehen. Wenn man das Wort: in, ganz allgemein und abgesehen von aller Theilseitlichkeit auffaßt, und die Gedanken Gott und Wesenheit auf einander bezieht, so läßt sich sagen: Gott ist in sich und für sich seine Gottheit oder Wesenheit. Sofern nun Gott in sich seine Wesenheit ist, ist Gott sich sein selbst inne, und das Vermögen Gottes in Ansehung seines Selbstinneseins kann man den Sinn Gottes nennen, und die Wesenheit des Inneseins Gottes die Gottinnigkeit, das Gottbewußtsein. Weil Gott aber auch für sich seine Wesenheit ist, somit sich selbst erstrebt und will, so kann man das Vermögen Gottes in Ansehung seines Strebens den Trieb Gottes nennen, wonach Gott auf die Verwirklichung seiner Wesenheit gerichtet ist. Und sofern Sinn und Trieb Gottes, das Innesein und Streben Gottes, in inniger Verbindung gedacht, das Gemüth Gottes genannt werden kann, so schreiben wir Gott, je nachdem das Innesein oder Streben darin überwiegt, auch Fühlen und Handeln zu. Da nun außer Gott nichts ist, sondern alles Endliche in, unter und durch Gott ist, so folgt, daß Gottes Sinn auch alles Endliche weiß, daß Gott allwissend ist; daß Gottes Trieb auch die Verwirklichung der Wesenheit und Bestimmung aller Wesen erstrebt, daß Gott allstrebend ist, und daß Gottes Gemüth alles in sein unendliches seliges Gefühl aufnimmt, d. i. daß Gott allfühlend ist, an dem Geschicke aller Wesen thätigen Antheil nimmt; mit Einem Worte: daß Gott lebendiger Gott ist.

Wenn wir uns Persönlichkeit zuschreiben, sofern wir uns selbst bewußt sind, wir uns erstreben, wir fühlen und handeln, so könnte man allerdings auch, falls wir das Wort: Person, von allem

ihm anklebenden Endlichen reinigen, sagen, daß Gott, als das sein selbst innige, sich selbst erstrebende, sich selbst fühlende und verwirklichende Wesen, die Eine unbedingte und unendliche Person ist, und sind wir insofern auch befugt, Gott die Wesenheit der Persönlichkeit zuzuschreiben. Tiefer betrachtet hat der Mensch nur Persönlichkeit, Sinn, Trieb und Gemüth, weil er gottähnlich, ein Ebenbild Gottes ist. Gott diese Grundvermögen absprechen, sie aber doch dem Menschen beilegen zu wollen, heißt den Menschen über Gott erheben, Gott zu einem leeren Gedankending, oder höchstens zu einem aller höhern Thätigkeit baaren Chaos herabsetzen. Die göttliche Wesenheit in ihrer Anwendung auf den Menschen ist eben die Grundlage, wonach ich den Menschen in meiner Anthropologie betrachtete, und die es mir, wie es bereits mehrfach anerkannt worden, möglich machte, neue Ansichten über den Menschen aufzustellen; Ansichten, welche die Seelenlehre bleibend bereichern, und welche die Reinhold'schen Einwürfe gegen die innere Gliederung des Menschen, wie nicht weniger die alle angebornen Seelenvermögen läugnende Herbart'sche Theorie berichtigen dürften.

Auf die Frage: was Gott an und in sich zumal ist? gibt uns Kr. die Antwort: Gott ist Organismus als Wesen und als Wesenheit. Gott ist darum auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten. Die Form des göttlichen Organismus ist die Vollkommenheit oder die Vollgliedheit, wonach Gott vollwesenlich Alles an und in sich ist, nichts Wesenliches an oder in Gott fehlt. Also nur, sofern Gott der Eine unbedingte und unendliche Organismus, d. i. sofern Gott in sich Einheit, Gegenheit und Vereinheit, und also auch der Organismus der Wesen und Wesenheiten ist, kann Gott vollkommen oder vollendet, oder statt dieser unklaren bildlichen Ausdrücke: vollwesenlich gedacht werden, nicht aber, wenn man die Vielheit in Gott läugnet, oder sie von Gott ausschließt. Sofern nun Gott an und in sich der Organismus der Wesen und Wesenheiten ist, ist Gott auch der Grund derselben. Und da Gott als Absolutes in sich Alles ist, so ist Gott auch der Grund von Allem. Als geschicht-

licher Grund der Wesen wird Gott gewöhnlich Schöpfer genannt.

Außer vorstehenden Lehren will ich noch aus Kr.'s „Vorlesungen über das System der Philosophie" einige andere hier zweckmäßige Lehren andeuten:

S. 593 wird Gott, sofern Gott in Weseninnigkeit auf das Vereinleben mit allen Wesen gerichtet ist, die Liebe genannt.

S. 545 u. ff. gibt Kr. im Wesentlichen ff. Lehren: Gott umfaßt mit seinem Einen heiligen Willen und Rathschlusse das Eine Leben, also auch den Organismus des Lebens aller endlichen Wesen, so daß Gott über das Eine Leben waltet, und selbiges von oben hereinwirkend mit Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe leitet und regieret. Gottes individueller Wille und Rathschluß ist auch in jedem Augenblicke auf unendliche Weise von Gott also bestimmt, wie es in aller Hinsicht gut ist. In dieser Eigenschaft ist Gott die Vorsehung zuerst für sich und für sein Eines Leben, und dann auch für alle endliche Wesen! — Da Gott als Vorsehung hinsichts des ganzen Organismus der endlichen Wesen frei herab und hereinwirkt in das Leben aller Wesen, so kann bildlich auch gesagt werden, daß Gott als Vorsehung sich zu den endlichen Wesen herabläßt, und diese Wesenheit Gottes bezeichnet man gewöhnlich mit Gnade.

S. 549. Die Liebe Gottes, sofern sie auch die endlichen im Wesenwidrigen befangenen Wesen aufnimmt, vereint mit dem heiligen Triebe, sie vom Übel und vom Bösen, vom Unglücke und Schmerze zu befreien, ist Erbarmung. Und da diese alle Wesen in sich aufnimmt, ist also Gott der Allerbarmer, der Allerretter, der Allerlöser.

Ähnliche auf den persönlichen und überweltlichen Gott bezügliche Stellen aus Kr.'s Schriften könnten noch eine große Menge angeführt werden. Aus Vorstehendem ergibt sich nun, daß dieses System folgende Lehren von Gott aufstellt:

1) Gott ist das Eine selbe, ganze, unbedingte und unendliche Wesen, das Einwesen oder das Absolute. (Monismus oder Absolutismus.)

2) Gott ist Urwesen, Schöpfer, die Liebe, die Vorsehung, die Gnade und Erbarmung. Als Urwesen ist Gott vor und über der Welt, diese aber außer und unter Gott — als — Urwesen. Gott ist das Eine lebendige, persönliche, sein selbst innige, strebende, fühlende und thätige Wesen. (Sofern Gott als Urwesen erkannt und die Welt außer ihm ist, haben wir den Deismus und dualistischen Theismus.)

3) Gott ist der Organismus der Wesen und Wesenheiten; alle Wesenheiten sind an Gott, Eigenschaften Gottes; alle Wesen sind in Gott, Gott ist in sich auch das All. Daraus ergibt sich, daß dieses System Panentheismus lehrt, der aber durchaus nicht mit dem Pantheismus verwechselt werden kann; denn nirgends findet sich in Kr.'s Schriften, daß Gott das All, oder daß das All Gott ist, wie der Pantheismus lehrt, der das All Gott gleich setzt; sondern Kr. lehrt nur in Übereinstimmung mit den tiefsinnigsten Philosophen und mit der Bibel, daß Alles in und unter Gott, daß Gott als Urwesen vor und über der Welt ist, daß die Welt zwar in Gott als dem Absoluten, aber unter und außer dem Urwesen ist.

In diesem Systeme ist sonach die theilweise Wahrheit des einseitigen Monismus und Absolutismus, des einseitigen Deismus und Dualismus organisch vermittelt und der Pantheismus wirklich überwunden. Kr. leistete mithin wirklich, was er nach Reinhold's Ansicht richtig erstrebt hat, d. i. er hat den Pantheismus, Dualismus und Monismus überwunden; er nimmt den allseitigen Standort des ächten Idealrealismus und speculativen Theismus ein, und machte denselben wirklich in einem vollständig ausgeführten Systeme geltend.

Angesichts solcher Lehren von Gott sollte man glauben, müßte jede Anklage des Pantheismus verstummen. Dessen ungeachtet wird diese von zwei einander diamentral entgegengesetzten Seiten erhoben, nämlich vom Repertorium für katholisches Leben rc. und von Reiff. Daß diese Anklage von einander so wi-

dersprechenden Standpunkten erhoben werden konnte, dürfte wohl nur in der Vieldeutigkeit des Fremdwortes „Pantheismus“ erklärbar sein. „Dieses Wort, sagt Kr. in einer Note S. 370 des I. Bandes seiner Religionsphilosophie, findet sich bei altgriechischen Schriftstellern nicht. Es ist aber seiner Bildung nach in aller Absicht unbestimmt. Denn das Adjectivum πᾶς bedeutet wohl ganz, ohne an Theile zu denken, als auch ein Jedes von Mehren für sich genommen, als auch Alles und Jedes zusammengenommen; daher das Substantivische τὸ πᾶν oder πᾶν, das Weltall, universitas rerum, mundus, totum et omnia (Cicero) bedeutet. Auch in zusammengesetzten Wörtern hat παν — und παντ — vermischt und ununterschieden alle Bedeutungen wie πᾶς. Die andere Hälfte des Wortes ist ebenso unbestimmt, indem man dabei sowohl Gott selbst als Ein Wesen, als auch heidnisch „mehre Götter“ im Sinne haben kann. In welcher Bedeutung aber παν und θεος oder θεοι zusammengedacht werden sollen, läßt das Wort ebenfalls ganz unbestimmt“. „Das Wort Pantheismus, führt Kr. hierauf im Texte fort, ist vieldeutig, da es unbestimmt läßt, ob Alles Gott sein soll, oder ob Gott Alles sein soll; oder ob Alles blos gottähnlich, oder ob Alles blos in Gott und durch Gott sein soll; ferner, ob *Pan* das All, oder Alles und Jedes als dieses Bestimmte genommen, oder Beides zugleich bedeuten soll; ferner ob unter dem All das Eine Ganze, vor und über jeder Theilheit, oder in der vereinten Theilheit als Vereinganzes, oder Beides zugleich verstanden werde. Vermöge dieser Unbestimmtheit dieses Fremdwortes kann man allerdings im gewissen Sinne sagen: daß der Absolutismus Pantheismus ist, sofern Pantheismus die Lehre bezeichnet, daß alles Bestimmte, in irgend einer Hinsicht Endliche, was ist, an oder in und durch Gott ist; aber auch dann kann nicht gesagt werden, daß der Absolutismus nur Pantheismus, noch daß der Pantheismus der vollendete Absolutismus ist. Denn sonst müßte der Absolutismus weiter Gott nicht erkennen, als nur insofern Gott in und durch sich auch das All, sowie auch Alles und Jedes ist, was ist; da hingegen der reine Absolutismus erst wesenlich erkennt, daß Gott das

Eine selbe und ganze Wesen ist, dann aber, daß Gott auch als Urwesen vor und über allem Endlichen und Bestimmten ist, was Gott in sich, durch sich und für sich ist; daß aber nicht umgekehrt irgend etwas Endliches, Bestimmtes, ja nicht einmal die in ihrer Art unendliche Natur, und das in seiner Art unendliche Geistwesen oder Vernunft, Gott selbst sein oder genannt werden könne. In jeder andern der vorhin erwähnten möglichen Auslegungen des unbestimmten Wortes: Pantheismus, ist der Absolutismus durchaus nicht Pantheismus. Setzte man statt des Fremdwortes — Allgottlehre, so würde sowohl die Unbestimmtheit desselben sogleich jedem Deutschen einleuchten, als es dann auch Jeden Wunder nehmen müßte, zu erfahren, daß die Gottlehre, d. i. der Absolutismus, in ihrer Vollendung nur eine Allgottlehre, und daß ein Gottlehrer in seiner Vollkommenheit nur ein Allgottlehrer, ein Pantheist sei".

Nach diesen vorläufigen Erklärungen über die Unbestimmtheit des Fremdwortes Pantheismus wollen wir uns gegen beide Ankläger wenden, die beide ihre Beschuldigung darauf stützen, daß Kr. lehre, Gott sei in sich die Welt oder die Vielheit der Dinge. Der Recensent von Ahrens »Cours de psychologie« im Repertorium für katholisches Leben rc. scheint ein katholischer Theolog, jedenfalls aber ein orthodoxer Katholik zu sein. Ihm will ich vorerst Kr. selbst antworten lassen, der S. 226 im II. Bande seiner Religionsphilosophie sagt, daß die Lehre des theistischen Absolutismus mit der Lehre der Bibel und der ältern Kirche hierin völlig übereinstimme, und dazu folgende Note gibt. „Diese unsere Behauptung historisch gründlich zu erweisen ist hier nicht der Ort; jedoch die Hauptbeweise aus der Bibel hierzu anzuführen ist deßhalb zweckmäßig, weil die Gegner des theistischen Absolutismus gerade die Lehre, daß die von Gott geschaffene Welt, und das von Gott geschaffene Reich der Geister, in Gott seien und bleiben, und als in Gott seiend und mit Gott — als — Urwesen auch im Leben bleibend vereinigt werden, — welche Lehre mit der Bibel und der biblischen Kirchenlehre übereinstimmt, vielmehr gerade als den Hauptsitz des heidnischen Pantheismus

verschreien, und somit, gleichviel ob mit oder ohne Absicht, den Haß und vielleicht die Verfolgung fanatischer Christen, sicherlich aber die Abneigung vieler der Bibel und der Kirchenlehre im Allgemeinen treu anhangender Christen, auf ihre philosophischen Gegner ziehen; während sie sich selbst gerade dann mit einer Übereinstimmung mit der Bibel breit machen, wo sie ganz und gar davon abweichen".

„Was erstlich das Verhältniß der Welt zu Gott betrifft, so wird in der Bibel gelehrt, daß Gott die Welt und Alles was darin ist, gemacht hat; daß Gott der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt ist; daß Gott in der Welt wohnet (4 Esr. 8, 20.); nirgends aber findet sich mit ausdrücklichen Worten gesagt, weder daß die Welt in Gott, noch daß die Welt außer Gott ist. Was aber das Verhältniß des Menschen zu Gott angeht, so wird ausdrücklich gelehrt, daß der Mensch nicht Gott ist (Ezechiel 28, 2 u. 9.), daß Gott den Menschen zu seinem Ebenbilde gemacht hat, Gott selbst aber nicht ein Mensch ist (Hosea 11, 9. und 3 Mos. 11, 19.), noch auf menschliche Weise beschränkt ist (3 Mos. 11, 19. Judith 8, 13.). Aber der Mensch ist in Gott, und Gott ist da und wirket im Menschen (Apostelgeschichte 17, 27 u. 28.); ferner: „in ihm leben, weben und sind wir". — 1 Joh. 4, 15—16. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe, der bleibet in Gott, und Gott in ihm" Colosser 3, 3. „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott". — Die Benennung eines Mystikers und außerdem eines Pantheisten wird vornehmlich einem Jedem zugetheilt, der mit der Bibel übereinstimmig lehret, daß Alles in Gott, und Gott in Allem ist. — Unter den Kirchenvätern lehrt Augustinus Deus est supra quem, extra quem, et sine quo nihil est, sed sub quo, in quo, et cum quo omne est, quod vere est« (Soliloqu. I. nr. 3, 4.). »Et omnia igitur sunt in ipso, et tamen Deus omnium locus non est. (De divers. quaest. 20.) — »Religet ergo nos religio ei, a quo sumus, per quem sumus, et in quo sumus etc.« (De vera religione c. 55). — So weit Krause. Außer obigen Bibelstellen können noch angeführt werden Röm. 11, 36. „Von ihm und durch ihn, und in

ihm sind alle Dinge". Epheser 4, 6. „Ein Gott und Vater unser Aller, der da ist über euch Alle und in euch Allen. Der heil. Bernardus sagt: „Alles Sein ist Gottes Sein. — Er ist sich, Er ist in allen Dingen das Sein; und so kann man sagen, daß Er allein ist, weil er sein und aller Dinge Sein ist" (De consideratione I. V. c. 7. 11.). Nach Gregor dem Großen (Moral l. II. c. 10.) ist Gott „innerhalb aller Dinge, und außerhalb aller Dinge, über allen Dingen unter allen Dingen. Er ist über allen Dingen als der Machthaber, unter allen Dingen als der Träger der Dinge; außer den Dingen durch die Größe, innerhalb der Dinge durch die Eigenschaft seiner Wesenheit. Als der Herrscher des Weltalls ist er über allen, als die Grundfeste unter allen Dingen. Als das Allumfassende ist er ausserhalb der Dinge, als der Alldurchdringende innerhalb der Dinge. Er ist aber nicht nach einem Theile über, nach einem andern unter den Dingen, nicht nach einem Theile ausserhalb, nach einem andern innerhalb der Dinge; sondern er ist ganz und derselbe überall. Er ist der Träger der Dinge, indem er Alles beherrscht, und er beherrscht Alles, indem er Alles trägt. Er umgibt Alles, indem er Alles durchdringt, und er durchdringt Alles, indem er Alles umgibt. Was ihn von oben herab zum Herrscher, das macht ihn von unten auf zum Träger, und was ihn von außen zum Allumfassenden, das macht ihn im Innern zum Alldurchdringenden. Er durchdringt Alles innerhalb der Dinge, ohne sich zusammenzuziehen; er umgibt Alles ausserhalb der Dinge, ohne sich auszudehnen. Er ist über und unter allen Dingen, ohne an Einem Orte zu sein, groß ohne Ausdehnung, einfach ohne Zusammenziehung". Auch Görres spricht in seiner Mystik II. Bd. S. 138 in ähnlicher Weise aus: „Zuvor hat er in seiner Unermeßlichkeit ihr eingewohnet, wie er in wirksamer Allgegenwart gleichzeitig Alles befassend in Allem ist, ohne von ihm beschlossen zu sein; und wieder Alles beschließend sich ausser Allem findet, ohne darum von irgend etwas sich ausschließen zu lassen".

Ich denke, angeführte Stellen werden für einen orthodoxen Katholiken zur Widerlegung seiner Anklage hinreichend sein, wenn

er nicht auch den Apostel Paulus, Augustinus und die übrigen citirten Autoritäten des Pantheismus beschuldigen will. Mit diesen Autoritäten ist freilich Herrn Reiff gegenüber nichts anzufangen, der offen und ehrlich den Widerstreit seiner Ansichten mit dem Christenthume bekennt, während er andererseits, wie früher Frauenstädt, die Übereinstimmung mancher Lehren Kr.'s mit der christlichen Ansicht bemerkte. Hr. Reiff gibt sich auf 13 Seiten seiner Abhandlung die nicht sehr dankbare Mühe, bei Kr. den Pantheismus herauszufinden. Wollte ich seine Theorie Satz für Satz verfolgen und beleuchten, so müßte ich diese Abhandlung wenigstens noch einmal so weit ausdehnen, als sie mir bisher unter der Hand geworden ist. Es ist dieses aber auch gar nicht nöthig, sondern ich will nur einige Sätze der Reiff'schen Ansicht herausheben, und Unparteiischen die Beurtheilung überlassen, mit welchem Rechte eine solche Theorie die Kr.sche Lehre von Gott des Pantheismus beschuldigen darf, oder ob nicht vielmehr dieser Vorwurf auf seinen Urheber zurückfallen dürfte. Hr. Reiff lehrt, wie folgt:

S. 135, unten: „Gott übt keinerlei Art von Wirkungen auf uns aus, zu denen wir uns eben nur passiv zu verhalten hätten, noch können wir Wirkungen auf ihn ausüben, zu denen er sich wieder irgendwie passiv verhalten müßte; ein solcher Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch findet nicht statt; sondern der Mensch ist in Allem seine That (indem er das Naturgesetz seines Wesens als seinen Willen hat), und dieß ist seine Einheit mit der Gottheit, worin er als freies Wesen in Gott ist, als dem schlechthin freien Wesen, auf welches keine Wirkungen geschehen können, welches schlechthin über der Reihe der Wesen und damit über der Möglichkeit der Wechselwirkung mit andern Wesen steht. — Diese Polemik ist nun zunächst gegen die Lehre vom persönlichen Gott — das Schiboleth des modernen Glaubens — gerichtet; denn jener Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch scheint mir ein wesentliches Moment desselben zu sein".

S. 137. „Wir müssen vor allen Dingen einen bestimmten Begriff des Pantheismus geben. Die Welt ist eine unendliche

Vielheit von Wesen, so daß deren jedes nur ist als Glied dieser unendlichen Reihe, also, indem es als Wesen selbstständig ist und unbedingt, zugleich bedingt ist durch alle andern. Wir denken aber auch diese Vielheit in einer absoluten Einheit, und dieß ist immer der Begriff Gottes, der allen besonders modificirten Vorstellungen von Gott zu Grunde liegt. Da fragt es sich nun, ob die Vielheit selbst zum Begriffe der absoluten Einheit gehört, so daß diese nicht als solche, die über der Reihe der Wesen steht, an ihr selbst vollendet ist, sondern selbst zugleich als Vielheit existirt, und in dieser sich selbst auseinanderlegt und entwickelt — und dieß ist Pantheismus —, oder ob dieselbe als das rein unbedingte Wesen schlechthin über der Reihe der Wesen steht und als solches in sich vollendet ist, so daß dasselbe in keiner Weise diese Reihe zu seiner Existenz bedarf, oder sein Begriff nicht den Begriff dieser Vielheit in sich schließt, wohl aber der Begriff der Reihe der Wesen den Begriff des rein unbedingten Wesens, also die Reihe des unbedingten Wesens zu ihrer Existenz bedarf; dieß ist der Begriff der Transscendenz Gottes, seiner Jenseitigkeit, und der Begriff der Immanenz der endlichen Wesen in Gott. Dabei ist dennoch ein Unterschied zu machen zwischen der Art, in welcher die bewußtlosen, realen Wesen in Gott sind, deren keines als Glied der Reihe sich über diese zugleich erhebt (welches das System des Realen gibt, wie es vor und unabhängig von allem Bewußtsein ist), und der Art, in welcher das Bewußtsein, das sich zugleich über die Reihe erhebt, in Gott ist, in Gott sich weiß, über welches letztere ich mich bereits ausgesprochen habe; bei beiden Arten aber findet doch dasselbe Verhältniß des Unendlichen und Endlichen statt; und ich hoffe, es ist oben deutlich geworden, wie Gott als das rein unbedingte Wesen eben als solches in sich vollendet ist, und sein Begriff nicht zugleich den Begriff des Bewußtseins in sich schließt, wohl aber umgekehrt. Dieser letztere, dem Pantheismus entgegengesetzte, Begriff vom Verhältniß Gottes zum Menschen und zur Welt enthält also meine Ansicht; daß aber dieser Begriff nicht geradezu als theistisch, d. h. als die Lehre vom persönlichen Gott enthaltend, bezeichnet werden kann, geht schon aus

dem Obigen hervor, und soll nun im Weiteren ausdrücklich abgewiesen werden, weil der Begriff des persönlichen Gottes, in seine Momente gelegt, von selbst gerade den Pantheismus enthält".

„Wie kann nun der Begriff einer absoluten Einheit entstehen, welche in sich die Vielheit enthält, so daß diese zu ihrem Begriffe, zu ihrem Sein gehört? Die Genesis dieses Begriffs ist möglicher Weise eine gedoppelte. Erstens nämlich kann vom Begriffe der absoluten Einheit, d. h. des absoluten einfachen Seins selbst ausgegangen, und der Versuch selbst gemacht werden, zu zeigen, wie dieses sich in sich selbst differenzirend sich als Vielheit aus sich erzeigt. Dieser Versuch muß aber nothwendig fehlschlagen; und er ist, so oft er auch gemacht worden ist, immer mißlungen. Niemand hat noch gezeigt, wie das absolute einfache Sein sich in sich selbst differenzirt, und es ist klar, daß dieser Begriff unmittelbar sich selbst widerspricht; denn das absolute einfache Sein ist als solches in sich vollendet, sein Begriff ist völlig sich selbst genug, es kann sich also nicht differenziren und als die absolute Einheit sich im Unterschiede vollendete Wirklichkeit geben. Dieß ist die einfache Widerlegung jenes absoluten Standpunkts, der vom Absoluten als solchem ausgehend in dessen Selbstentwickelung die Genesis des Endlichen begreifen will. Es ist von vorneherein ein ganz falscher Standpunkt, wenn man irgendwie das Endliche aus dem Absoluten abzuleiten sucht. Und der Pantheismus, der sich auf diese Weise ergibt, hebt sich in eben jenem Widerspruche von selbst auf; das absolute Sein, von welchem ausgegangen wird, ist als solches schlechthin in sich vollendet; und sein Begriff kann auf keine Weise den Begriff des Unterschieds oder der Vielheit in sich schließen; und da in diesem sich in sich selbst differenzirenden Absoluten das Absolute durch den Prozeß des Bewußtseins bestimmt, und dieses damit zum Voraussetzungslosen erhoben wird, so fällt dieser Begriff des Bewußtseins mit eben jenem Widerspruche von selbst zusammen".

„Es bleibt nur der andere Ausgangspunkt übrig, der vom Endlichen. Das endliche, menschliche Bewußtsein, welches als Glied der Reihe der Wesen angehört und so bedingt ist, wird sich

selbst mit dieser Reihe zur Einheit zusammenfassen, und sich als endliches dieser absoluten Einheit unterordnen. Diese absolute Einheit enthält in sich selbst die Vielheit der Dinge, so daß diese Vielheit zu ihrem Begriffe gehört, und wir haben damit den pantheistischen Begriff Gottes. Es ist wohl zu bemerken, wie dieser Begriff entsteht. Eine absolute Einheit, welche in sich zugleich die unendliche Vielheit der Wesen ist, kann sich nur dadurch bilden, daß ein Wesen der Reihe sich selbst mit der Reihe zusammenfaßt. Ein solches aber ist das menschliche Bewußtsein; denn dieses erhebt sich als unbedingtes über sich selbst als bedingtes, als Glied der Reihe; indem es als einzelnes Wesen, als Glied der Reihe der Wesen, nur mit diesen zusammen ein in sich vollendetes Ganze ausmacht, ist es zugleich an ihm selbst dieses Ganze, d. h. es faßt sich selbst mit der Reihe der Wesen zur absoluten Einheit zusammen. — Diese absolute Einheit ist also der Begriff des Bewußtseins und zwar des menschlichen Bewußtseins; und wir haben gesehen, daß dieses seine absolute Voraussetzung hat an dem rein unbedingten Wesen, welches somit als reine in sich vollendete Einheit über aller Vielheit steht, und daher in keiner Weise den Begriff derselben in sich schließt. — Allein auf dem Standpunkte, den wir zu beurtheilen haben (Reiff meint hier den Kr.schen Standpunkt!), wird das Bewußtsein, sofern es sich seinem Begriffe nach zur absoluten Einheit erhebt, die in sich die Vielheit der Wesen enthält, selbst zum Voraussetzungslosen gesteigert, und das endliche, menschliche Bewußtsein, das in ihr seinen eigenen Begriff nicht erfaßt, ordnet sich derselben unter mit der ganzen Reihe des Endlichen. — Dieß ist die Form, in welcher die Idee eines persönlichen Gottes als der sich selbst wissenden Einheit aller Wesen entsteht, welche als das Voraussetzungslose zugleich die absolute Voraussetzung, der absolute Grund aller Wesen ist. Es ist daher klar, daß diese Idee, in ihre Momente zerlegt, von selbst eben der pantheistische Begriff ist. — Eine solche Consequenz wird sehr auffallend erscheinen; und man wird derselben sogleich als unwiderlegliche Instanz entgegenhalten, daß die Lehre vom persönlichen Gott denselben als Schöpfer denke, der mit freier Selbstbestimmung die

Welt geschaffen habe, nicht aber dieselbe in seinem Begriffe in sich schließe, und so als Gott auf nothwendige Weise zugleich die Welt sei. — Gehört es nun aber zu dem Begriffe Gottes, Schöpfer zu sein, so schließt sein Begriff den Begriff der Welt in sich; er ist die absolute Einheit, welche an ihr selbst nicht gedacht werden kann, ohne daß in ihr die Reihe der Wesen gesetzt ist, welches, sofern Gott als eines solchen seiner bewußt ist, eben das göttliche Wollen der Welt ist. Gehört es aber nicht zum Begriffe Gottes, daß er Schöpfer ist, so ist derselbe an und für sich selbst genug; sein Begriff ist an und für sich vollendet; und eine innere Beziehung zur Welt, wie sie offenbar in der Idee der Schöpfung sich ausdrückt, ist schlechterdings unmöglich. — Es bleibt also dabei, diese Vorstellung, in ihre Elemente zerlegt, enthält den Pantheismus. — Dieser unterscheidet sich jedoch vom Theismus darin, daß derselbe Begriff, die absolute Einheit, welche in sich die Vielheit der Wesen enthält, bei diesem als ein einzelnes Wesen hypostasirt, bei jenem aber in ihrem strengen Begriffe als absolute Einheit genommen wird, welche nicht als einzelnes Wesen, das als solches selbst nur Glied der Reihe der Wesen ist, vorgestellt werden darf. Im Pantheismus haben wir den Begriff dieser absoluten Einheit, in der Lehre vom persönlichen Gott die Vorstellung dieses Begriffs in einem einzelnen Wesen; in beiden aber haben wir denselben Inhalt. Nicht das eine ist das wahre, das andere das falsche; sondern beide sind gleich falsch; und um den wahren Begriff Gottes zu gewinnen, muß man über beide hinausgehen; damit erst bildet sich der Begriff Gottes als des rein unbedingten Wesens, das als solches in sich vollendet ist, und in keiner Weise den Begriff der Vielheit der Wesen in sich schließt, obgleich letztere den Begriff des rein unbedingten Wesens, aber als eines solchen, in sich enthält; denn jedes Wesen, sei es unbewußtlos oder bewußt, ist unbedingt und bedingt zugleich (als Glied der Reihe); es ist also als unbedingtes eins mit Gott dem rein unbedingten Sein, und als unbedingtes, das zugleich bedingt ist, geschieden von ihm; so ist jedes Wesen als unbedingtes, als durchsichseiendes, selbstständiges eins mit Gott und geschieden von ihm, und während im Theis-

mus und Pantheismus die Weltwesen immer nur als etwas in Gott gesetztes, ohne wahrhaft selbstständiges Leben gefaßt werden können, haben wir auf diese Weise mit der reinen Selbstständigkeit des göttlichen Wesens zugleich die Selbstständigkeit der endlichen Wesen".

S. 148. „Jener Realismus, welcher das Seiende in Gott als dem absoluten Sein (nicht als Bewußtsein) betrachtet, wenn er sich durchführt, hebt gerade den Pantheismus auf; er erkennt die Dinge, die Reihe des Seienden im absoluten Sein, das als solches in sich vollendet ist, und dieser Reihe nicht zu seiner Existenz bedarf. — Hat man den Begriff einer Reihe von Wesen, deren jedes unbedingt ist und bedingt in Einem, so heißt dieses mit andern Worten: jedes Wesen ist in Einem schlechthin, in sich vollendet und Glied der Reihe; vermöge dessen, daß es Glied der Reihe ist, kann ich das einzelne nur setzen mit der Reihe; so gewiß ich also jedes Wesen als Glied der Reihe schlechthin setze, so gewiß ist damit die Reihe schlechthin gesetzt, d. h. als vollendete, als Totalität. Nun aber wissen wir, daß jedes Wesen der Reihe so gedacht, Eins ist mit dem rein unbedingten Sein, das als solches in sich vollendet ist und der Reihe der Wesen, der Vielheit nicht zu seiner Existenz bedarf, und geschieden von ihm. Der Begriff der Totalität, der Reihe der Wesen enthält also einen Begriff Gottes, der den Pantheismus entschieden aufhebt. Das aber will der Pantheismus, er will das unendlich Viele denken im Absoluten Einen, so wie er das unendlich viele Seiende im absoluten Sein denken will; es ist daher klar, daß er, was er will, nur erreicht, indem er sich selbst als Pantheismus aufhebt. — Diese Totalität der realen Wesen, die als solche im absoluten Sein sind, ist das wahre Reale an sich, das System des Realen; diejenige Einheit dagegen, welche in sich die Vielheit der Wesen ist, d. h. in welcher das Bewußtsein sich selbst mit den andern Wesen zur Einheit zusammenfaßt, ist nicht absolut, ist die nie vollendete Synthesis des Mannigfaltigen der Welt, welche als solche (in der Vorstellung des endlichen Raumes) dem bloßen subjecti-

ven Bewußtsein angehört, so wie Kant dieselbe als die Welt der Erscheinung bezeichnet hat, zum Unterschiede von der unbedingten Totalität der Dinge, als dem wahren Ansich, welches wir aber nach Kant nicht zu erkennen vermögen. Die Erörterung dieser Punkte wäre nöthig, um den Begriff der Totalität der Reihe vollständig zu geben".

S. 149. „Wir haben vorhin am Pantheismus den Begriff der Totalität der Dinge, der wirklichen absoluten Einheit vermißt. Eben der Mangel dieses Begriffs trit insbesondere bei Krause deutlich hervor".

Betrachten wir hier nur die drei von mir unterstrichenen Sätze der Reiff'schen Ansicht, insbesondere den ersten: „der Begriff der Totalität, der Reihe der Wesen enthält also einen Begriff Gottes, der den Pantheismus entschieden aufhebt". Der bildliche Ausdruck „Reihe" deutet doch offenbar auf eine Vereinigung unendlich vieler Wesen, wenn auch in der beschränkten Form der unendlichen Linie; die Reihe soll daher nichts anders als die Allheit sein, wie sie denn auch noch von Hrn. Reiff selbst mit „Totalität" bezeichnet wird. Schon aus diesen gesperrten Sätzen, die nach Hrn. Reiff's Ansicht, den Pantheismus aufheben sollen, ergibt sich, daß er die bisher vorherrschende Ansicht, wonach die Lehre: „das All ist Gott, oder Gott ist das All" als Pantheismus erklärt wird, geradezu auf den Kopf stellt; es ist daher seinerseits ganz folgerichtig, wenn man den Theismus und Absolutismus, sofern sie „den persönlichen Gott" lehren, Pantheismus nennt. Wir sehen daraus, wie ganz anders Hr. Reiff das unbestimmte Fremdwort Pantheismus nimmt, als es im Allgemeinen verstanden wird. Bei einer solchen Verkehrung gewöhnlicher Ansichten wäre jede Widerrede Logomachie, welche, sowie der Streit über subjective Ansichten nach alten logischen Regeln unstatthaft ist. Hier bleibt mir nur der Ausruf übrig:

„Mit Worten läßt sich trefflich streiten"!

Zum Schlusse muß ich noch einer Hrn. Reiff ausschließlich angehörigen Hypothese entgegentreten, wonach Kr. als ein Schüler Jacobi's zu betrachten sei. Herr R. meint zwar S. 121,

weil ich in meiner „übersichtlichen Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's und seines Standpunktes zur Freimaurerbrüderschaft", München 1839, keinen Aufschluß über den Entwickelungsgang Kr.'s gegeben hätte, es werde meinerseits wenigstens nichts gegen seine (R.s) Ansicht vom Verhältnisse Kr.'s zu Jacobi eingewendet werden. Allein daraus, daß ich in einer nur „übersichtlichen" Darstellung des Kr.'schen Lebens und Systems, und weil mir damals wie jetzt noch nicht alle, zur Entwickelungsgeschichte des Kr.'schen Denkens erforderliche, Materialien zu Gebote standen, in jenem Schriftchen diese Auseinandersetzung unterlassen habe, kann doch wohl nicht leicht gefolgert werden, daß ich darum nichts gegen R.'s Ansicht über Kr.'s Standpunkt zu Jacobi einwenden dürfe. Wer Jacobi's in vieler Hinsicht unphilosophische und des wissenschaftlichen Zusammenhanges entbehrende Lehren mit der scharf- und tiefsinnigen Gliederung des Kr.'schen Systemes unbefangen vergleicht; wer namentlich Kr.'s Bekämpfung J.scher Ansichten in seinen Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 471—491, und im I. Bande seiner Religionsphilosophie, zusammenhält: der wird wohl eine untergeordnete Verwandtschaft, wie z. B. in der Annahme eines lebendigen Gottes, der Berechtigung auch des Gefühles und der endlichen Subjectivität, — aber sonst eine so überwiegende Verschiedenheit in beider Lehren erkennen, daß daraus wohl Niemand mehr weder vor, noch nach Hrn. R. ein Schülerverhältniß Kr.'s zu Jacobi ausfindig machen wird. Übrigens hatte Kr., gemäß seinem Vorberichte zur Religionsphilosophie S. VII, sein System der Hauptsache nach schon in seinem im Jahre 1804 erschienenen Entwurfe eines Systems der Philosophie, dann in seiner 1810 herausgekommenen Sittenlehre, und in seinem Urbilde der Menschheit (1811), mitgetheilt; Schriften, die vor Jacobi's Werk von den göttlichen Dingen erschienen, durch welches veranlaßt er sich erst mit den J.schen Ansichten vertrauter machte. Und während Jacobi im Wahne befangen war, als führe die demonstrative Wissenschaft zu Fatalismus und Pantheismus, ja selbst zu Atheismus,

und damit zur Irreligiosität und Immoralität; widmete sich Kr. noch als Jüngling gerade aus dem Grunde der Wissenschaftforschung, weil er schon damals einsah, daß nur wissenschaftliche Einsicht die Menschen in ihren drückenden Verhältnissen bessere, und darum eben die organische Wissenschaft die wichtigste Aufgabe unseres Zeitalters sei; ja, daß ächte Wissenschaftforschung, wie schon Baco erkannte, erst recht zu Gott hinführe, und genau genommen das innigste Gebet sei. Ebenso beweisen Kr.'s Schriften, daß die reine Philosophie gerade diejenigen Aufschlüsse als reines Wissen gibt, wie die sind, welche Jacobi, Bouterweck &c. ihrer Meinung nach vergeblich von der Philosophie verlangen, und daß selbst die Lehre des Theismus und Absolutismus die vorzüglichste intellectuale Grundlage eines vernunftgemäßen, gerechten, sittlichen und frommen Lebens ausmache. Es verhält sich mit dem Schülerverhältnisse Kr.'s zu Jacobi ebenso, wie mit dem angeblichen zu Schelling, welches die vorherrschende Ansicht ist, oder wie mit dem zu Fries, wie ganz neuerdings Ulrici meint; welche erdichteten Schülerverhältnisse jedoch alle in meiner größern Abhandlung abgewiesen werden, und die wohl in ihrer Gesammtheit einen indirecten Beweis für Kr.'s Originalität bilden möchten.

Mit diesen Bemerkungen wollte ich eben die Abhandlung schließen, als mir noch Ulrici's „Grundprinzip der Philosophie" zukam, welches S. 654—674 das Kr.sche System ebenfalls einer gegnerischen, aber immerhin dankenswerthen, Aufmerksamkeit würdigte. Gerade das öffentliche Besprechen dieses tiefsinnigen Systems erstrebten seit mehr als 10 Jahren Ahrens, v. Leonhardi, Mönnich und ich; denn nur das fortgesetzte Ignoriren desselben in der Darlegung der neueren Systeme war es, was uns eine große Ungerechtigkeit schien, und uns darum um des hochverdienten und im Leben so vielfach verkannten und verfolgten Mannes willen innigst betrübte. Ist einmal das Ignoriren zu Ende, und das System ein Gegenstand allgemeiner Besprechung geworden, so wird sicherlich sein bleibender Kern bedeutsam in die Entwickelungsgeschichte der Philosophie eingreifen. Und diesen Kern und damit das Andenken an diesen edeln Märtyrer um Wissenschaft

und den Fortschritt der Menschheit wollten wir eben retten, wohl wissend, daß die Philosophie in keinem einzelnen Systeme für alle Zeiten abgeschlossen sein könne. Die öffentliche Besprechung, bin ich aber überzeugt, wird die Behauptung Ulrici's (S. 673) wonach „die Begeisterung einiger Freunde und Anhänger für die Kr.sche Philosophie nur auf einer sehr befangenen Schätzung ihres Werthes ruhen kann", und das System keinen „prinzipiellen Fortschritt" enthalte, sattsam widerlegen. Die oben citirte Anerkennung von Seiten des hochverehrten Herausgebers dieser Zeitschrift und die Reinhold'sche dürfte vorläufig Herrn Ulrici doch auch eine competente Autorität dafür sein, wenn er sich selbst nicht für infallibel halten will.

Ich habe oben schon das angebliche Schülerverhältniß Kr.'s zu Schelling und Jacobi besprochen, nach Ulrici scheint Kr. eine Art Quodlibet, insbesondere soll er „ein Fries" sein! Es fehlt jetzt nur noch die Nachweisung, er sei ein Herbart, Hegel, Eschenmayer, Troxler rc. rc.!!! Hören wir indeß Ulrici selbst, was er S. 654 sagt: „Krause steht zu Fichte und Schelling in einem ähnlichen Verhältnisse, wie Fries zu Kant und Jacobi: auf der einen Seite die Tendenz, die Systeme seiner beiden großen Vorgänger, wenn nicht prinzipiell zu vermitteln, so doch an ihren einander zugekehrten Flächen gleichsam zusammenzuschweißen; auf der andern Seite das Streben den wesentlichen Inhalt der Fichte'schen, insbesondere aber der Schelling'schen Speculation auf die empirisch psychologische Selbstbeobachtung zu basiren. Kein Wunder daher, daß in neuester Zeit, — nachdem der Empirismus wieder zu Kräften gekommen, — Kr. eine späte Anerkennung findet bei Solchen, die gern mitspeculiren, und doch den guten Boden der Erfahrung nicht unter den Füßen verlieren möchten. Kr. erklärt zwar ausdrücklich: „„in der Annahme der Grunderkenntniß stimme er mit Schelling und Hegel, sowie mit Plato überein"", und in der That wurzeln nicht nur seine ersten Schriften ganz in der Schelling'schen Weltanschauung, sondern der Schwerpunkt der versuchten Zusammenschweißung neigt auch allerdings mehr nach der Seite des Schelling'schen Systems hin-

über. Allein bei näherer Betrachtung findet sich, daß Kr. eines-theils ebenso sehr Fichte, anderntheils weder Schelling noch Fichte, sondern eben Fries ist".

Nun muß am Ende noch Kr. aller Originalität baar sein, er ist ein „Zusammenschweißer", also offenbar ein Elektiker, ein Compilator; dann aber muß sein analytischer Theil wiederum Anlaß sein, den Zusammenschweißer in einen Fries zu verwandeln! Fassen wir die Bestimmung Krause's nach Ulrici zusammen, so erhalten wir folgendes Ergebniß: Kr. verhält sich zu Fichte und Schelling, wie Fries zu Kant und Jacobi; dann: Kr. ist gleich Schelling und Fichte minus Theil Schelling und Fichte gleich Fries; also: Kr. ist gleich Schelling — Fichte minus Theil Schelling — Fichte plus Kant — Jacobi gleich Fries. Da werde ein Anderer klug daraus! Jedenfalls ist soviel ausgemacht, daß Kr. jetzt ein leibhaftes Chamäleon ist! Es ist nun sicherlich der merkwürdigste Philosoph der Neuzeit, und Dank dieser Entdeckung des Herrn Ulrici, von nun an kann die allgemeine Aufmerksamkeit, die sich seither dem gottinnigen und für alles Höhere begeisterten Weisen nicht zuwenden wollte, dem Chamäleon-Philosophen nicht mehr entgehen! Da bewährt sich gewiß der alte Spruch, daß Gottes Wege wunderbar sind; indem man selbst noch nach seinem Tode, nicht etwa wie Origenes dreihundert Jahre nach seinem Hingang noch durch ein Concil verdammt, oder wie Andere selig und heilig gesprochen, sondern sogar noch in ein Chamäleon verwandelt werden kann. Die indische Seelenwanderung ist somit in einem deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts eine Wahrheit geworden! — Das ist wohl der beste Beweis für Kr.'s Originalität, daß man ihn nicht recht unter seine Vorgänger und Zeitgenossen unterzubringen weiß!

Wenn es sich nun nicht läugnen läßt, daß Krause außer seinen beiden großen Vorgängern auch Kant und Jacobi studirt, und manchen Gedanken derselben, wie dieses bei einem jeden angehenden Philosophen der Fall ist, unvermerkt sich angeeignet haben mag, so kann doch die aufmerksame Prüfung seines Systemes weder den „Zusammenschweißer", noch das Chamäleon, sondern

jedenfalls nur den originellen Denker herausfinden. Kr. gibt uns selbst in der Vorrede zur „Lehre vom Erkennen" S. XXI, über das Verhältniß seines Systems zu denen seiner Vorgänger folgende Auskunft: „Als Fichte einseitig bei dem Ich stehen blieb, und Schelling neben dieser, von ihm theilweise anerkannten, einseitigen Richtung, mit Geist die andere setzte, die einseitige Natur-Philosophie: so erkannte ich, daß hier die höhere Idee des Beiden und allen Wesen und Wesenheiten gemeinsamen Organismus, und organischen Harmonismus eintreten solle und müsse — das war ein höheres Princip, als das von Krug aufgestellte, des sogenannten Synthetismus. — Dieses sah ich ein, als Schelling noch in jener Antithese befangen war, und sah voraus, daß er sich höher erheben müsse und werde. Welches auch geschah. Meine ersten Schriften: *Dissertatio de philosophiae et matheseos notione* etc., Naturrecht und Logik stellen diesen meinen Standort dar. — Ich fehlte darin, daß ich statt Gott oder Wesen, und statt des schon damals von mir gebrauchten Wortes: Wesen der Wesen, Welt und Universum mehr sagte, als dachte. — Im Jahre 1803 gelangte ich zum vollen Wesenschauen, vor und über aller Gegenheit, allen einzelnen Attributen (der Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbedingtheit und Bedingtheit u. s. w.) und der Gliedbau der Wissenschaft stand vor meinem begeisterten Auge dem Erstwesenlichen noch vollständig da".

„(Spinoza, dessen Schriften ich sehr früh kannte, konnte ich darin nicht beistimmen, daß die Substanz = Gott vorwaltend aus oder in den zwei Grundattributen bestehen, welche er, aus, wie er sagt, unendlich vielen aushebt, und es fehlt Spinoza gerade an dem, was allen damaligen Philosophen, Kant, Schelling, Fichte auch fehlte, — an der Anerkenntniß Wesens als Einwesens, und als Urwesens; eine Unterscheidung, die ich im Jahre 1803, sobald ich zu dem Wesenschauen gelangte, machen lernte")."

„Aber schon jenes Prinzip des Organismus und des organischen Harmonismus, wie ich es bis zum Jahre 1803

in meinen ersten Schriften dargestellt habe, ist ein höheres als alle damalige ausgesprochene, und ist zuvor nirgends so ausgesprochen worden, — auch ist es viel höher und wesenhafter, als der Krug'sche Synthetismus; und meine Schriften, die jene Wesenheit auf eine fehlerhaft einseitige Art geltend machen, dennoch aber dieses Prinzip klar aussprechen, sind entweder früher oder gleichzeitig mit den ersten Darlegungen des Krug'schen Synthetismus. — Setzt man in dem Abrisse des Systems, 1803, (Anleitung zur Naturphilosophie, Jena 1804), statt Welt, Universum: Wesen, so sind die Lehrsätze ganz richtig und mit meinen Vorlesungen vom J. 1828 übereinstimmig. Deßhalb setzte ich schon 1803 bis 1804 (im Winter) in meinen Vorlesungen über das System: Gott, statt: Universum, Welt, und zeigte, daß eben Gott allein als das Princip der Wissenschaft angenommen werden könne". — Kr.'s Originalität Fries gegenüber noch insbesondere zu beleuchten, dürfte wohl für Kenner der Fries'schen Philosophie, und nach der obigen Nachweisung des Kr.schen Entwickelungsganges und Systems eine höchst überflüssige Arbeit sein.

Herr Ulrici beurtheilt das Kr.sche System und alle neueren Systeme von Baco bis Trendelenburg vom Standpunkte seines mit Descartes verwandten Prinzips, welches das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit, und das zugleich nach S. 291, das Fundament alles Erkennens und Wissens sein soll. Er sucht von diesem Standpunkte aus alle bisherige Systeme als ungenügend und mangelhaft darzustellen. Es dürfte aber wohl seinem eignen System, von dem Standpunkte der übrigen beurtheilt, das gleiche Schicksal zu Theil werden. Denn wenn man auch davon absieht, daß das Denken als die Thätigkeit, durch welche das klare Erkennen zu Stande kommt, mit dem Erkennen in einer stetigen Wechselbeziehung steht, und beide einander voraussetzen; daß mithin auch nicht gedacht werden kann, wenn nicht schon eine theilweise Erkenntniß vom Gegenstande des Denkens vorhanden ist, so scheint mir dieses Prinzip doch immer unzureichend. Das Denken ist erstlich eine subjective Thätigkeit, eine Eigenschaft des Ichs neben vielen anderen, das vorzüglich

seit Descartes im Gegensatze zum Sein angenommen wurde. Das Denken bildet dann klare Erkenntniß gemäß bestimmten Gesetzen. Die ihm „immanente Denknothwendigkeit" kann wohl nichts anders als das ihm zu Grunde liegende Denkgesetz selbst sein; denn das Nothwendige ist zugleich das Bleibende, Ewige, Gesetzliche. Herr Ulrici könnte daher die Philosophie, statt: als „die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt der Denknothwendigkeit" — zu bestimmen, wie er dieses in seiner in dieser Zeitschrift, Band 10, mitgetheilten Abhandlung über den speculativen Begriff der politischen Freiheit. S. 1, that, wohl noch zweckmäßiger: als die Entwickelung der Wahrheit in der Form und als Inhalt des Denkgesetzes bezeichnen. Hier entsteht aber nun füglich die Frage: ist das Denkgesetz ausschließlich subjectiv, formal-logisch, oder ist es objectiv? Diese Frage greift offenbar in die innerste Tiefe der Philosophie ein, und ihre Lösung ist um so schwieriger, weil gerade die Denknothwendigkeit durch die Lösung derselben erst die Berechtigung eines Prinzipes erlangen könnte, sie aber durch Hrn. U. im Voraus schon als dieses geltend gemacht, und aus ihr alles Übrige entwickelt werden soll. Da nun unser Wissen ein wahres, mithin ein mit seinem Gegenstande übereinstimmiges Erkennen sein soll, so ist klar, daß diese Denknothwendigkeit nicht blos subjectiv, sondern zugleich auch objectiv, also subjectiv und objectiv **zumal** sein muß. Daraus ergibt sich, daß das Denkgesetz der Wesenheit des Ichs und der Wesenheit des Nichtichs zumal entsprechen muß, und wir dasselbe nur klar zu erkennen vermögen, wenn wir zuvor das Ich und das Nichtich und den gemeinsamen Grund beider untersuchen, der dann auch Grund dieses Denkgesetzes und das Prinzip aller Dinge ist. Nur auf die Weise dürfte sich die auch hier sich darbietende Frage: wie kommt das Ich zur Erkenntniß des Nichtichs? befriedigend lösen lassen. Abgesehen von diesen Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn das Denken und die Denknothwendigkeit zum Prinzipe von Allem, mithin Gottes selbst erhoben werden soll, ist noch zu berücksichtigen, daß „Denknothwendigkeit", als ein zusammengesetzter Begriff, sich schon nicht

wohl zum Prinzipe eignen kann, weil jedes Prinzip den Character der Einfachheit und Einheit vor und über der Gegenheit erfordert. Das Denken ist wohl eine subjective, das Nothwendige als das Gesetzliche ist aber zugleich auch eine Eigenschaft aller Wesen. Das Nothwendige ist auch noch als ein Modalitätsbegriff ein bezüglicher oder relativer, der nur im Zusammenhange mit dem Wirklichen und Möglichen klar geschaut werden kann. Sein klares Verständniß setzt sonach auch die Erkenntniß des Wirklichen und Möglichen, der Einen Seinart, des Ewigen und Geschichtlichen ꝛc. und der Seinheit überhaupt voraus. Da übrigens Hr. Prof. Ulrici erst im II. Bande sein Prinzip näher begründen will, so muß man noch mit dem Abschluß seines Urtheils billiger Weise warten, weßhalb obige Einwürfe vorläufig nur den Werth von Bedenken haben.

S. 663 erkennt Hr. U. an, „daß auch Kr. stillschweigend das Denken und die Denknothwendigkeit als die eigentliche Grundlage der Philosophie, und damit als das Prinzip und die Grundbedingung alles Wissens voraussetze; gleichwohl habe er die Denknothwendigkeit nicht nur nicht zum Prinzip der Philosophie gemacht, sondern nicht einmal hervorgehoben". Kr. konnte dieses einfach darum nicht, weil er wohl das Denken als eine subjective Thätigkeit zur Erkenntniß- und Wissenschaftbildung voraussetzte, aber nie daran dachte, es und die Denknothwendigkeit zum Prinzipe aller Dinge zu erheben, indem sein Prinzip, d. i. Gott weit erhaben über dem Denken und seiner Nothwendigkeit ist, und als Absolutes die denkenden und nichtdenkenden Wesen und ihre Gesetze umfaßt.

Außerdem macht Hr. U. noch vielerlei Einwendungen gegen Kr.'s System, die ich alle als nichtig zurückweisen würde, wäre nur nicht meine Abhandlung schon zu lange geworden. Zum Beweise jedoch des gewissenhaften Studiums, mit dem Hr. U. das Kr.sche System prüfte, und seiner unparteilichen Kritik nur Folgendes. S. 665 wird Kr.n hauptsächlich der Vorwurf gemacht, 1) „daß er das Ich den Gedanken von äußeren Dingen in ihm selbst finden lasse, er aber nicht einmal diese Gedanken als denk-

nothwendig dargethan habe"; 2) er habe „im Gegentheil behauptet: das Ich könne sehr wohl sich selbst denken, ohne an etwas anderes außer ihm zu denken, — d. h. es könne sich schlechthin unendlich denken"; 3) er behaupte, das Ich sei Grund seines Denkens. Dann aber sei die entgegengesetzte und von Hrn. U. S. 666 gebilligte Behauptung: „das Ich könne nicht Grund des Gedankens von etwas außer ihm sein, unläugbar ein diametraler Widerspruch".

Ich bemerke dazu:

Ad 1. Daß Kr. S. 65 rc. seines Systems und S. 343 seiner „Lehre vom Erkennen" ausführlich nachwies, wodurch wir die Außendinge von unseren Geistesgebilden zu unterscheiden gezwungen sind; indem wir wohl unsere innere Gebilde stetig ändern und wechseln können, aber an den Gegebenheiten der leiblichen Sinne nichts zu ändern vermögen. Aus diesem Grunde seien wir daher zu dem Schlusse genöthigt, daß ein bestimmtes Wesenliche außer uns dasein müsse, dessen bestimmte Beschaffenheit dem Zustande unserer Leibessinne entspreche, und folgern wir demnach auf das Dasein äußerer von unserm Ich unabhängiger Gegenstände und Zustände. Diese Folgerung ergab sich doch gewiß aus „Denknothwendigkeit".

Ad 2. Kr. sagt wohl in allen seinen Schriften, daß das Ich sich sehr gut denken könne, ohne gerade an etwas Anderes außer ihm zu denken, und daran werden wohl nicht viele Menschen zweifeln; aber nirgends behauptet er, „das Ich könne sich schlechthin unendlich denken", vielmehr behauptet er vorzugsweise die Endlichkeit des Ichs, wie er dieses ja durch die Anerkennung äusserer Dinge „denknothwendig" mußte.

Ad 3. Daß das Ich Grund seines Denkens ist, damit stimmt Hr. U. selbst überein; er findet nur einen Widerspruch Kr.'s darin, daß das Ich nicht auch Grund des Gedankens von etwas ausser ihm sei. Im Systeme S. 210 sagt nun Kr. hierzu Folgendes: „Es wird dabei nicht behauptet, daß das Ich, indem es Etwas außer ihm denkt, dabei nicht selbstthätig dazu mitwirke, daß dieses sein Gedanke sei, denn dessen sind wir uns unmittelbar be-

wußt: es wird nur behauptet, daß das Ich als solches, rein an und für sich selbst, mit seiner denkenden Thätigkeit nie zu dem Gedanken von Etwas außer ihm kommen könne. Wer also den Satz des Grundes zugesteht, der ist genöthigt, infolge dessen so zu schließen: da das Ich nicht der Grund sein kann von irgend einem es selbst überschreitenden Gedanken, so muß zu jedem das Ich überschreitenden Gedanken ein in Ansehung des Ichs äußerer Grund gedacht und angenommen werden. Diese Behauptung gilt dann von jedem das Ich überschreitenden Gedanken, es seie das Gedachte ein Endliches und Bedingtes, oder ein Unendliches und Unbedingtes". Diese Stelle spricht so einfach und deutlich, daß ich das Nachschlagen ähnlicher Stellen in anderen Schriften Kr.'s ersparen kann. Man sieht aus dieser Stelle, daß Kr. ausdrücklich der Ansicht ist, das Ich sei zwar Grund auch dieses Gedankens äußerer Dinge, weil es denselben denke; aber es sei nicht etwa der ausschließliche Grund, sondern es setze noch einen das Ich überschreitenden Gedanken voraus. Eigentlich ist in einem jeden Gedanken ein Subject und Object vereint, mit andern Worten: das denkende Ich und der gedachte Gegenstand sind im Gedanken verbunden. Ist nun dieser Gegenstand ein äußerer, so gleicht der Geist im richtigen Erkennen einem Spiegel; er kann den Gegenstand nur in sich abspiegeln oder erkennen, wenn er vor sein Geistesauge tritt; ist kein äußerer Gegenstand vor diesem Spiegel, so kann auch keiner abgespiegelt werden. Wie nun das Abspiegeln äußere Gegenstände voraussetzt, so auch das Denken äußerer Gegenstände ihr objectives Vorhandensein in den Sinnen des Menschen.

Habe ich nun Angesichts solch nichtiger Einwendungen unrecht, wenn ich in der Einleitung dieser Abhandlung die Behauptung aufstellte, daß die Gegner das Kr.sche System meist nicht studiren, sondern mehr aus Neugierde, oder weil es einmal nicht mehr ignorirt werden kann, durchlesen? Ja, habe ich unrecht, wenn ich hier beifüge, daß sie es meist mit Vorurtheilen dagegen, oder höchstens darum in die Hand nehmen, um es von ihrem Standpunkte aus Spießruthen laufen zu lassen? Denn so scheinen bisher die

meisten Einwendungen dagegen entstanden zu sein. Daher auch die meist verkehrten Urtheile über dieses System, das einer ächten und redlichen Kritik sich nicht zu scheuen hat, und vor ihr gern seine ihm anklebenden Unvollkommenheiten abstreifen wird. Solchen geistigen Mißhandlungen eines großen Todten, welcher sich nicht mehr vertheidigen kann, entgegen zu treten, werde ich von nun an als meine heilige Pflicht halten. Die Pietät gegen meinen geistigen Vater, dem ich meine Wiedergeburt, die Wiederherstellung meines festen Seelenfriedens und meines kindlichen Gottvertrauens, die andauernde Begeisterung für alles Höhere und die Aussöhnung mit den Übeln des Lebens verdanke, fordern mich dazu auf, so sehr sonst auch mein ganzes Gemüth dem Streite abhold ist. Und dieses ist nicht etwa das nothgedrungene Gelübde und Bekenntniß eines schwärmerischen Jünglings, sondern eines die Mitte der Lebensdauer überschrittenen und von früher Jugend an durch sein Geschick vielgeprüften Mannes *)!

*) Nach einer während des Abdrucks uns zugekommenen Mittheilung des Herrn Verf. verzichtet derselbe auf alle weitern Verhandlungen über diesen Gegenstand in den „Jahrbüchern der Gegenwart“, was er mit Bezug auf die oben (S. 66) gegebene Hinweisung nachträglich hierdurch erklärt.

Die Redaction.

J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze.

Vom

Herausgeber.

Die gegenwärtige, nach Hegel eingetretene Epoche der deutschen Philosophie unterscheidet sich auch dadurch wesentlich von der vorhergehenden, daß man zu merken beginnt, wie es in diesem Gebiete keineswegs darauf ankommen könne, durch tumultuarische Versuche im Aufstellen vermeintlich neuer Principe oder Systeme — eigentlicher aber nur, alter Einseitigkeiten in neuer Form — eine plötzliche, ebenso flüchtig wieder verschwindende Aufmerksamkeit zu erregen, sondern durch besonnene Orientirung über den Gesammtbesitz des bisher Gewonnenen, diesen der Folgezeit zu dauerndem Bestande zu überliefern, und jeden Fortschritt der Wissenschaft, sei es im Principe oder in der systematischen Ausführung, nur auf jenen Gesammtgewinn zu gründen. Darin zeigt sich jedoch — dieß müssen wir uns gestehen — nur die Wiederkehr des ächt Kantischen Geistes in der Speculation. Wenn nämlich dieser große Denker die Epoche, welche er in der Philosophie herbeizuführen beabsichtigte, in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft mit dem Mannesalter verglich, welches die Jünglingsversuche eines voreiligen Dogmatismus durch besonnene Kritik berichtige: so meinte sein tiefdringender Geist damit gewiß weit weniger die bestimmten Resultate jener ersten Kritik, die er ja selber durch seine beiden spätern Kritiken, besonders durch den Schlußabschnitt der Kritik der Urtheilskraft mannigfach berichtigt und erweitert hinterließ, als den allgemeinen Geist der Besonnenheit, der keinen Schritt vorwärts thut, ohne nach der Berechtigung dazu im ganzen vorher-

gehenden Zusammenhange des Denkens zu fragen, gerade um keinen Schritt wieder zurückthun zu müssen, und sich in einem vergeblichen Kreislaufe abzumühen.

Darin findet nun auch das belebtere Studium der Geschichte der Philosophie, besonders der neuern, seine eigentliche Bedeutung; es ist ein charakteristisches Zeichen, nicht einer Erlahmung, sondern einer Erfrischung des speculativen Geistes auf neue und eigenthümliche Weise; es ist eine also noch nicht dagewesene Erscheinung, in der wir uns dadurch bestärken wollen, indem wir sie uns völlig klar machen in ihrem Sinne. Nicht das ist die Absicht dabei, in dem Vergangenen zu beharren, sondern aus dem Gewinn der gesammten Vergangenheit den rechten Durchgang in's Künftige zu finden. Daher ist es Sitte geworden — bei Einzelnen vielleicht jetzt sogar Modenachahmung, was aber nicht minder auf das tiefe Bewußtsein deutet, mit der Maxime selbst auf dem einzig richtigen Wege zu sein, — daß man ein neues System nicht mehr nur als Fortsetzung oder Vollendung einer einzelnen, sondern, wo möglich, als das Vermittelnde aller bisher vereinzelt begonnenen Richtungen zu erweisen sucht; und oft in einleitenden Werken von bedeutendem Umfange eine kritische Geschichte der bisherigen Philosophie als diesen Beweis vorausschickt. Gelingt es auch dabei nicht immer ihren bisherigen Fortgang in diesen Sinn umzudeuten, so zeigt doch die Intention selber einen völlig veränderten Geist in der Wissenschaft.

Aus gleichem Grunde geschieht es, daß man mit größerem Eifer wieder zu den alten Quellen sich wendet, die man längst versiegt glaubte, und nun gewahr wird, daß man ganz Neues aus ihnen schöpfen könne. So hat man Kant's, Fichte's, Schleiermacher's sämmtliche Werke von allen Seiten willkommen geheißen, und scheint sie eifrig benützen zu wollen, nicht um eine neue Schule dieser Denker herbeizuführen — denn ohnehin beginnt man einzusehen, daß es mit den Schulen, die sich nach der Ausschließlichkeit eines Einzelnen benennen, vorbei sein sollte, — sondern um ihren Geist in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu erkennen und sich mit dem Principe zu befruchten, das als ein Unsterbliches und Un-

besiegbares in ihnen, wie in jeder ächten, auf concreter, und doch gemeingültiger Lebensanschauung gegründeten Philosophie waltet. Deßhalb ist sogleich Kritik, Vergleichung, Combination mit den andern, gleichzeitigen oder spätern philosophischen Erscheinungen, die erlaubte, ja wünschenswerthe Weise dieses erneuerten Studiums, und ich selbst darf gestehen, daß ich, als Herausgeber der Werke von Fichte, in den einleitenden Vorreden nicht nur die Absicht hatte, seinen Standpunkt für die Vergangenheit der Philosophie aus der vollständig gegebenen Übersicht seiner Schriften für immer festzustellen, sondern auch deutlich zu zeigen, was das Bleibende und Fortlebende in ihm sei, welches die weiter schreitende Philosophie wieder aufzunehmen und höher zu steigern habe. Ähnliche Betrachtungen über Fichte dürfen wir von mehreren andern Seiten erwarten, denen wir durch Nachstehendes nicht vorzugreifen, nur vielleicht voranzugehen wünschen.

Die Veranlassung zur gegenwärtigen kurzen Abhandlung geben mir nämlich die lehrreichen Bemerkungen eines Freundes, den man wohl für einen der gründlichsten Kenner und competentesten Beurtheiler der gegenwärtigen Philosophie wird gelten lassen. Professor Chalybäus in Kiel schrieb mir in Bezug auf das Wiedererscheinen von Fichte's Werken Folgendes, was ich mit seiner Erlaubniß hier mittheile, wiewohl er es nur als „flüchtige Bemerkungen" angesehen wissen will, denen er später eine weitere Begründung und Ausführung zu geben beabsichtigt:

„Für ein Bedürfniß der Zeit halte ich dieß Unternehmen (von Fichte's sämmtlichen Werken) nicht blos in historischer Hinsicht, und als Ehrensache für die Deutschen, sondern auch speciell deßhalb, weil das Princip der Fichte'schen Philosophie besonders durch Schleiermacher eine verjüngte Wirkung in der Gegenwart erhalten hat; denn Schleiermacher ruht, meiner Überzeugung nach, grundwesentlich auf dieser Philosophie. Nun hat man sich in neuester Zeit vielfach an Schleiermacher zurückgewendet, um Hegel's Pantheismus zu entkommen, weil man — abgesehen von anderweitigem Gehalte — in Schleiermacher immer noch einen Haltpunkt für das Individualitätsprincip zu finden hoffte

und glaubte. Sofern dieß aber bei Schleiermacher zu finden sein möchte, hat er es wenigstens sicherlich nur von Fichte, und es ist daher auf die Quelle zurückzugehen. Nun ist freilich, wie mir scheint, nicht zu läugnen, daß bei Fichte das Entgegengesetzte, der absolute Begriff nämlich, ebenso sehr zu finden ist, wie bei Schleiermacher die Spinozistische Substanz, daß mithin beide einen Übergang in's Pantheistische darbieten, der (in Schelling und Hegel) unvermeidlich war; aber dessen ungeachtet muß ich meiner Überzeugung nach doch Fichte's Eigenthümlichstes gerade in das Festhalten an der subjectiven Individualität des (endlichen) Ich setzen und dieß gerade für den Punkt halten, der seiner Philosophie eine welthistorische Bedeutung und epochemachende Spitze giebt. Die Wahrheit, die hierin liegt, ist es auch, die in neuerer Zeit Viele wieder zur Umkehr bewogen hat; denn wir sind ja beide darüber einverstanden, daß gerade in der Rehabilitation jener individuellen Subjectivität, und durch sie der Persönlichkeit, das tiefste Bedürfniß der Gegenwart sich kund giebt. Man hat den Subjectivismus in Objectivismus verwandelt, aber nicht die Subjectivität ihrem Wahrheitsgehalte nach mit der Objectivität verbunden; daher muß man jetzt zurückkehren und das mit dem Bade verschüttete Kind wieder aufsuchen. Deßhalb halte ich die Subjectivität des Ich, wie sie bei Fichte damals in sich abgeschlossene Monas war, für ein der spätern Philosophie abhanden gekommenes Moment der Wahrheit, das, anstatt in den Objectivismus der Alleinheitslehre um- oder überzuschlagen, sich vielmehr in und mit ihr hätte erhalten sollen, so daß wir jetzt, um nicht nur im endlichen Subjecte, sondern auch im objectiv Absoluten die Persönlichkeit wieder zu gewinnen, zurückgreifen müssen in dieß älteste Princip der Fichte'schen Philosophie".

„So sehr ich nun auch mit Ihrer Abhandlung im ersten Bande von Fichte's Werken und Ihren gleichlautenden frühern Darstellungen einverstanden bin, sofern nicht zu läugnen ist: 1) daß die Keime zu Schelling's und Hegel's Philosophie, mithin auch zur Objectivitätsphilosophie, alle schon in Fichte liegen, und daß 2) ebendarum der sogenannte Fichte'sche Subjectivismus keineswegs

das tolle Ding ist, was man aus ihm hat machen wollen: — so kann ich doch das eigentlich Wichtige und Zeitgemäße an ihm nicht darin finden, die objective, bei Fichte noch latente, Seite allzusehr auf Kosten seiner Eigenthümlichkeit hervorzuheben: indem man ihn dadurch allerdings Hegel'n nähert und von seinem Vorgänger Kant entfernt; raubt man ihm doch gerade das, was in ihm Epoche macht, und was wir eben jetzt bedürfen und wieder suchen. Je mehr seine Tendenz als objectivistisch dargestellt wird, desto mehr erscheint er nur als embryonisch-unentwickelter Hegel; aber es ist vielmehr ein Entgegengesetztes in ihm anzutreffen. Deßhalb muß ich auch immer noch auf die frühere Gestalt seiner Philosophie den eigentlich epochemachenden Werth legen; obschon ich einräume, daß man Ihnen die zugleich darin liegende andere Seite nicht abstreiten kann, wenn Sie auf diese den größern Werth legen; denn freilich als Consequenz läßt sich diese überall herziehen". —

Das Treffende und Durchgreifende vorstehender Bemerkungen ließ mich wünschen, sie zu allgemeiner Bekanntschaft bringen zu dürfen, zugleich hoffte ich, durch einige Zusätze manches Dunkel aufhellen zu können, was, wie es auch aus andern neuerdings kundgewordenen Urtheilen sich entnehmen läßt, wo man, vom Hegel'schen Standpunkt ausgehend, diesen rückwärts in Fichte hineininterpretirt, noch immer über das Eigenthümliche seines Geistes und seiner Denkweise zu walten scheint. Dieß möge im Folgenden kürzlich geschehen, wobei es mir freilich gestattet sein muß, auf den Inhalt der einleitenden Vorreden Bezug zu nehmen, welche dem I, III, IV und V Bande von Fichte's Werken einverleibt sind. Ich suchte sie so abzufassen, daß sie zusammengenommen ein Ganzes bilden, aus welchem mit den darin gegebenen weitern Nachweisungen sich eine vollständige Übersicht über die Hauptmomente seiner Denkweise gewinnen ließe. Der Zweck der nachfolgenden Erörterungen ist daher der doppelte: theils den Einfluß nachzuweisen, den Fichte's Princip auf Schleiermacher gehabt (zur Berichtigung mancher darüber obwaltenden ziemlich oberflächlichen Vorstellungen), — theils damit das Verhältniß der spätern Gestalt

des Fichte'schen Systemes zu der ersten von einer neuen Seite zu zeigen. Was Belehrendes daraus auch für die Gegenwart abfließe, wird sich wohl ohne besondere Hindeutung von selbst ergeben.

Fichte gehört, ebenso wie in anderer Weise auch Jacobi, zu den Denkern, deren System der innerste Ausdruck ihrer Persönlichkeit war, so daß beide völlig in einander aufgehen und sich decken. Deßhalb auch — wegen dieser innern Verwandtschaft bei größter äußerer Unähnlichkeit und philosophischer Gegnerschaft — die Achtung und fast persönliche Zuneigung, die Fichte für Jacobi in sich bewahrte *): ihm begegnete in demselben eine verwandte, durchaus geschlossene und einfach in sich vollendete philosophische Individualität, deren Charakter auch ihr System war — da ohnehin im Urtheile Fichte's die gediegene Einheit des Charakters das eigentlich Werthgebende der Persönlichkeit war.

Geht nun bei solchen, — eben darum schwer sich bewegenden Geistern, weil jede Veränderung in ihnen nur aus einem Fortwachsen im Ganzen möglich ist — dasjenige vor, was man, oft sehr oberflächlich, Systemwechsel u. dgl. zu nennen pflegt: so fällt dieß durchaus zusammen mit einer Fortbildung oder Umgestaltung ihres gesammten Charakters, oder auch es rührt daher, daß ein früher im Ungewissen schwankender sich zur Einheit und Selbstgewißheit vollendet. Daher erklärt sich ein anderer Umstand bei Fichte ganz von selbst. Er gedachte keineswegs zuzugeben, daß er sein System geändert habe, und im Principe, das seine Erfindung ist, ist es in Wahrheit nicht geschehen — (worüber auf unsere Vorrede zum ersten Bande verwiesen werden kann), — wohl aber in den Resultaten und letzten Ausflüssen jener bleibenden Grundansicht, in welchen er zuletzt erst sich völlig Genüge gethan, und den eigentlichen Ausdruck seiner tiefen ursprünglichen Überzeugung errungen zu haben sich bewußt wurde. Wenn man also jenes Nichteingestehen auf den nächsten Blick als eigenwillige Beharrlichkeit ihm anzurechnen geneigt gewesen, so löst sich die Sache natürlicher: wir können nicht unbedingt einräumen, daß die äl-

*) Man vergleiche sein Urtheil in „Nicolai's Leben“ S. 41.

tere Gestalt seiner Lehre der adäquatere Ausdruck seines Princips oder seiner Gesinnung sei; man hat nur bisher den eigentlichen Punkt ihrer Verwandtschaft oder Übereinstimmung mit der spätern meist übersehen, und es ist völlig bezeichnend, wenn er selber, in der Vorrede zu seiner „Religionslehre" von dieser Veränderung sprechend, sich also ausdrückt *): daß seine philosophische Ansicht, wiewohl er hoffe, daß sie Manches an ihm geändert habe, dennoch selbst in keinem Stücke eine andere geworden sei.

Und was ist nun das Gemeinsame oder Verbindende in diesen beiden Stadien? Dasjenige, was zugleich auch das unaustilgbare Wahre seiner Weltansicht ist, zugleich eben darum der Keim einer Zukunft, den sie in sich bewahrt hat: aber auch — wenn es erlaubt ist, offen zu reden, das bisher am Wenigsten Verstandene und am Schwersten Eingehende; denn hier genügt keineswegs die gewöhnliche Auffassung von Theorieen mit ihren Gründen und Beweisen, nach welchen das Subject ihre Wahrheit höchstens als ein Probables oder weiter zu Erwägendes aus sich heraus- und an seinen Ort stellt, sondern es muß sie in sich finden, erleben und sein; und hier gilt es, in Umkehrung jenes genialen Ausspruches bei dem Dichter, daß man nur den Geist, die Weltansicht begreift, welchen man gleichet.

Das Erste, was Fichte am Eingange in sein System Jedem anmuthet, ist der Act „intellectueller Anschauung": das Ich hat von jeder individuellen Bestimmtheit in ihm völlig und durchaus zu abstrahiren, dadurch zum Begriffe seines Wesens, des allgemeinen Selbstbewußtseins, des reinen Ich sich zu vertiefen, eigentlicher noch: es hat diesen Begriff in Anschauung zu verwandeln, ihn anschauend zu erleben. Diese Selbsterhebungsthat ist aber ebenso eine praktische, wie theoretische; denn wer mit jenen zufälligen Bestimmtheiten an ihm also völlig zusammengewachsen ist, daß er sein Wesen vor sich selber an sie dahingegeben hat, vermag auch mit der theoretischen Abstraction von ihnen nicht Ernst zu machen. (Daher die häufigen, so mißfällig gewordenen Er-

*) Sämmtl. Werke, Bd. V. S. 399.

klärungen von ihm, daß nur der zur Selbstständigkeit und Freiheit erstarkte Geist auch das Princip der Wissenschaftslehre zu fassen vermöge.)

Hat das Ich nun völlig Fuß gefaßt in diesem Augpunkt, so erkennt es zugleich damit, wie alles für dasselbe Seiende nur in ihm sein, Product sein könne jenes ursprünglichen Sichselbstsetzens des allgemeinen Ich, aus welchem alles Bewußtsein hervorgeht, dessen einzelner Act nur jede Bestimmtheit oder Schranke ist, in welcher empirisch das (hiermit endlich gewordene) Ich sich findet. Es entdeckt nun, daß, was es auf diesem Standpunkte unvermeidlich für ein Bestimmtwerden durch Anderes, durch ein Nichtich, halten mußte, nur die jeweilige Selbstbeschränkung seiner unendlichen selbstsetzenden Thätigkeit ist. Diese setzt daher ebenso und in Einem Schlage in's Unendliche hin eine endlich objective Seite — die Summe von Qualitäten, die wir Natur nennen — und eine subjective, das endliche Ich in seiner innern Bestimmtheit von unmittelbarem Gefühl und Trieb an bis zum Gewissen und zum religiösen Gefühle hinauf, von welchen letztern hier besonders zu reden sein wird. —

Deßhalb liegt im Beweise dieses Wissens, im Gebiete der „Vorstellung" (deren Ableitung nächste Aufgabe des theoretischen Theils der W. L. ist) durchaus noch keine Realität, kein Ansich: es ist lediglich für ein anderes und in einem andern, eben damit höhern, aus ihm hervorbrechen sollenden Wissen. Darum ist jenes jedoch nicht Erscheinungswissen, hinter welchem eine in ihrem Ansich nur verborgene Realität anzunehmen wäre (Kantischer Idealismus), noch ist es ein subjectiver Schein, als wenn die Natur nur ein Vorgespiegeltes, Eingebildetes würde — (Nicolaisch-Jeanpaul'sche Auffassung des Idealismus, über welche die gewöhnlichen Beurtheiler bis zur heutigen Stunde, wollten sie aufrichtig sprechen, noch immer nicht recht hinauszusein bekennen müßten, in welche Kategorie auch das aus seinen Vorlesungen überlieferte Hegel'sche Witzwort gehört: das Fichte'sche Ich sei einem „Tischchen decke dich" zu vergleichen, welches nach Belieben Alles aus sich zum Vorschein bringe): — sondern sie ist Product jenes ursprüng-

lichen, jedem endlichen Bewußtsein vorangehenden Uractes des absoluten Wissens, indem es, um endliches zu werden, in irgend einer — gleichgültig in welcher — Bestimmtheit unmittelbar sich ergreifen muß, wenn es überhaupt als Bewußtsein sich realisiren soll. (Der transscendentale Idealismus ist auf empirischem Standpunkte entschiedener, die Skepsis wie den Kantischen subjectiven Idealismus widerlegender Realismus.) Ebendahin aber auch, in diese unmittelbar gegebene Bestimmtheit, damit überhaupt daran die Selbstständigkeit des Einzelich erwache, gehören die subjectiven Bestimmungen seiner Individualität. Der gesammte theoretische Theil der Wissenschaftslehre ist die Nichtigkeitserweisung dieser ganzen Unmittelbarkeit des Ich, aus deren Verflüchtigung, wenn sie einmal erkannt worden ist, das Feuerbeständige in ihm erst ergriffen und mit Inbrunst umfaßt werden kann. Die Sinnenwelt, das ganze Nichtich, ist nur ein werthloses Anhängsel an jene ebenso nichtige unmittelbare Individualität und zufällige Bestimmtheit: blos als Sphäre des (sittlichen) Handelns erhält sie Bedeutung, wie das Ich Inhalt und Realität in dem seiner eigenen Unendlichkeit gewissen Vorsatze dieses Handelns.

Diesen Übergang in den praktischen Theil, so wie das Resultat des letztern, glauben wir übrigens nicht weiter erörtern zu dürfen: es ist die bekannteste Seite dieses Systemes und außerdem in der Vorrede zum III. Theil der Werke von uns mit Sorgfalt entwickelt worden.

Nur ein Wort darüber, wie die Religion in diesen Umkreis hineintritt — weil namentlich von hier aus das Verhältniß Schleiermacher's zu Fichte's früherem Systeme erst das rechte Licht gewinnt!

Der sittliche Wille des Individuum reicht nicht über die unmittelbare That hinaus: für die weitern Folgen derselben vermag es nirgends einzustehen. Es will das schlechthin Seinsollende; aber ob durch dieß Wollen das Gute auch objectiv werde, liegt durchaus jenseits seines Bereichs. Das Ich hat durch sittliches Wollen zwar die Endlichkeit seiner zufälligen Subjectivität überwunden; hier aber trifft es auf eine neue Endlichkeit und

Schranke, die es überschreiten muß — oder vielmehr die ursprünglich schon überschritten ist in seinem eigenen Bewußtsein, sobald ihm nur klar wird, was in jenem sittlichen Bewußtsein zugleich mitgesetzt ist. Dieselbe Evidenz, mit der es das Sittengebot ergriffen hat, muß auch das zweite Moment bei sich führen: das schlechthin Seinsollende kann, objectiv gefaßt, nur gedacht werden als schlechthin Sein werdendes, oder noch bestimmter: als wahrhaft Seiendes, als höchstes Princip alles Seins, das schlechthin realisirt werden muß, nicht durch irgend einen endlichen Willen oder durch die Summe solcher endlichen Willen, sondern nur durch einen absoluten in der Gesammtheit jener endliche Willen. Und so tritt zu jener ursprünglichen sittlichen Evidenz unabtrennlich hinzu der „Glaube" an einen heiligen, das Gute hinausführenden göttlichen Willen. Dieß ist die ursprünglichste Wurzel aller Religion, und dieß ist sie (nach Fichte) allein. (Eine weitere Ausführung dieses Begriffszusammenhangs giebt die Vorrede zu Bd. V. S. XXVII – XXXIV.)

Dieser Glaube beruht aber in seiner Eigenthümlichkeit auf „intellectuellem Gefühl", — auf einer durchaus unmittelbaren, durch sich gewissen Urevidenz, welche nur die Kehrseite der gleich ursprünglichen und als gleich ursprünglich sich ankündigenden moralischen Gewißheit ist, und welche wir Gefühl nennen müssen eben darum, weil sie durchaus keine vermittelte, sondern auf sich selbst ruhende Gewißheit ist, und zwar die einzige solcher Art, die es giebt im Gebiet des Intellectuellen. Die Religion in ihrer Ursprünglichkeit ist eben dieses Gefühl, und nur, was aus diesem entspringt, haben wir als die wahre Religion zu bezeichnen. Deßhalb hat sie eine selbstständige, von allem Denken, Räsonnement und sonstiger schließender Vermittlung durchaus unabhängige Grundlage, geht allem Denken voran, und ist umgekehrt vielmehr die Quelle, aus der wahrhaft erst jede vermittelte Evidenz entspringt. Sie ist als Quelle aller Evidenz auch innerste Quelle des Denkens *).

*) Diese wichtige Seite seines Systemes stellt besonders eine in den

Dagegen ist die Theologie lediglich Erzeugniß eines durchaus vermittelten, häufig genug zugleich von metaphysischen Vorurtheilen ausgehenden, namentlich einen falschen Weltbegriff zu Grunde legenden, räsonnirenden Verstandes, und hat mit der Religion, mit jenem Gefühle in seiner Ursprünglichkeit, nicht das Geringste zu thun: die Vermischung beider durchaus heterogener Elemente hat eben alle Irrthümer und Verkünstelungen in der Religion erzeugt, und alle Streitigkeiten, Secten, Trennungen hervorgerufen, welche unmöglich wären, so lange man die Ursprünglichkeit jenes Gefühles, welches gleich ist der Vernunft und in dem daher alle vernünftige Wesen übereinstimmen müssen, nicht überschreitet, ebenso wenn man, was bisher Theologie oder Religionswissenschaft genannt worden ist, wie man sollte, lediglich bestehen ließe in einer strengen Analyse desjenigen, was in jenem ursprünglichen Gefühle enthalten ist. „Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es giebt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter; es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre; dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in ihrem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, — darüber haben nothwendig alle Unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erräsonnirt, oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt: die wahre Religiosität enthält gar nichts darüber, es ist hier für sie eine leere Stelle; denn sonst könnte nicht gestritten werden". (Fichte a. a. O. S. 348.)

Was hier principiell und summarisch ausgesprochen wird, hat nun in der „Bestimmung des Menschen" seine Durchführung er-

sämmtlichen Werken zuerst abgedruckte Schrift in's Licht: „Rückerinnerungen" u. s. w. (Bd. V. S. 337–373), welche auch in Betreff anderer Fragen, die noch jetzt zur Tagesordnung gehören, zu sorgsamer Erwägung empfohlen wird.



halten; im dritten Buche dieses Werks, „Glaube" überschrieben, wird dargestellt, wie jener Keim und Anfang der Gewißheit sich zu einer völlig befriedigten, in sich geschlossenen Weltansicht ausbreitet, wie auf dem sittlich religiösen Standpunkte das Ich seine Welt, unzerstörbar der Reflexion und dem auflösenden Zweifel, zurückempfängt. Jenes ist der Punkt, an welchen das Bewußtsein aller Realität sich anknüpfen muß: meine reelle Thatkraft ist es. Sei die Realität der Sinnenwelt mir auch ewig vernichtet, nicht in ihr kann ich meinen Stützpunkt erkennen. Realität liegt in mir, und ist mir selbst einheimisch. Was mich nöthigt zu denken, daß ich schlechthin so handeln müsse, nöthigt mich zu glauben, daß aus meinem Handeln Etwas erfolgen werde, unverloren für alle künftige Zeit. Das Absolute ist jetzt gefunden, es ist der ewige Wille, der durch die endlichen Iche hindurch sich vollzieht, und allen ihren Thaten die Einheit und innere Harmonie aufprägt. Wie alle in der gemeinsamen sinnlichen Anschauung und im Denken Eins sind durch die absolute Vernunftform des Wissens, so werden sie harmonisirt einerseits durch die ihnen allen gleichmäßige Form des sittlichen Willens, der an ihnen hervorbricht, anderntheils dadurch, indem ihre Thaten, in jener Gesinnung verübt, und durchaus hervorgegangen aus der eigensten Mitte ihrer sittlichen Individualität, dennoch, wie durch vorherbestimmte Eintracht, objectiv zu einem gemeinsamen Resultate zusammenstimmen, und so den einigenden absoluten Willen eines Gottes bewähren. Dieß der Glaube an Gott, als die „lebendige sittliche Weltordnung", dieß, was allen Vorstellungen einer göttlichen Vorsehung als das unaustilgbar Gewisse zu Grunde liegt. So weit das Fichte'sche System in seiner vollständigen Gestalt bis zum J. 1800, deren hellsten Lichtpunkt eben die Bestimmung des Menschen bildet. Es zeigt sich schon hier, wie im Hintergrunde jener „absoluten Vernunftform", unendliches Ich, Identität des Subjectiven und Objectiven u. s. w. genannt, — die Nothwendigkeit eines realen, erfüllenden Princips sich geltend machen mußte, wodurch jene eigentlich eben zu dem, als was sie bezeichnet wurde, zur Form herabgesetzt ward. Dieß Verhältniß

nur wurde in den folgenden Entwicklungen der Wissenschaftslehre immer bewußter und entschiedener ausgebildet.

Und von hier aus, namentlich von der „Bestimmung des Menschen", hat nach unserer Überzeugung **Schleiermacher** seinen Ausgang genommen, namentlich als Theolog in dem, was ihm das Eigenthümlichste, an sich das Wichtigste ist, in seiner Lehre von dem Ursprunge der Religion aus dem **Gefühle**, und zwar in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls. Um zunächst vom Aeusserlichen zu sprechen: — daß Schleiermacher jenem Werke von Fichte vorzugsweise Bedeutung beilegte, es als den klarsten und vollendetsten Ausdruck seines Princips erklärte, geht aus einer Beurtheilung desselben in Schlegel's Athenäum hervor, welche auch für die Geschichte seiner eigenen Entwicklung nicht zu übersehen ist. Hatte er aber einmal jenen Bildungsstandpunkt in sich aufgenommen, hatte er sich durchdringen lassen von dem an sich so einfachen, dort mit der energievollsten Evidenz durchgeführten Gedanken, daß die Religion etwas durchaus Ursprüngliches, jeder Vermittlung in Reflexion und Denken durchaus Vorangehendes — eben intellectuelles **Gefühl** sei: — so war es nur ein Schritt der consequenten verallgemeinernden Ausbildung jenes Begriffes, wenn er nicht mehr allein das Gefühl der sittlichen Abhängigkeit von dem absoluten Willen, sondern das der **Abhängigkeit schlechthin** als das erste und ursprünglichste in der Religion als „Frömmigkeit" bezeichnete. Es ist bekannt, wie er auf dieß Princip die Dogmatik gegründet und um gleicher Ursach willen, wie Fichte, alle metaphysisch theologischen Elemente von ihr auszuscheiden getrachtet habe, damit dem verkehrten Versuche völlig ein Ende gemacht werde, „die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verweben" *).

Was ist daher mehr in Fichte's Geiste — in dem nämlich, wie ihn sein damaliges System darstellt, — ja was stimmt wörtlicher überein mit den Aeusserungen des eben angeführten Werkes,

---

*) Schleiermacher, der christliche Glaube; zweite Ausg. 1835 S. 106.

als wenn Schleiermacher im Verfolge seiner Dogmatik jene Reinigung vom speculativen und theologischen Momente weiter urgirt und zeigt, daß nur dasjenige Glaubenseinhalt sein könne, was aus der Innerlichkeit des Subjects stamme, daß der Glaube nur der Ausdruck jener innern geistigen Erfahrung sei, was dagegen nicht in dieser Innerlichkeit des Gemüths gefunden werde, ohne religiösen Werth bleibe, weil es eben nicht als Resultat des eigensten Bedürfnisses, als das Wesentliche und Unentbehrliche empfunden werde. — Hat man nun in diesem, theologischer Seits zuerst von Schleiermacher in höchster Schärfe ausgesprochenen Principe mit Recht ein wichtiges Bildungselement der gegenwärtigen Religionswissenschaft gesehen, zugleich ein Bollwerk gegen die grundverwirrende Lehre, die Religion blos als das im Vorstellungselemente befangene speculative Denken zu bezeichnen, worin gerade vermischt und zusammen gewirrt ist, was sorgsam auseinanderzuhalten gewesen wäre; und wenn unser verehrter Correspondent darin ohne Zweifel eines der regeneratorischen Momente der Schleiermacher'schen Denkweise für die philosophische Gegenwart findet: so hat sich gezeigt, daß philosophischerseits Fichte dieß zuerst ausgesprochen und durch das Fundamentale seiner Theorie begründet habe; und selbst die Deduction, welche Schleiermacher im allgemeinen Zusammenhange seines Systemes (in seiner „Dialektik") vom Gefühl, als dem ursprünglichsten Organ für das Absolute giebt, lehnt sich durchaus an jene Auffassung an. Um dieß zu zeigen, genüge es, die Hauptmomente dieser Deduction bei Schleiermacher kurz zusammen zu fassen.

Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern ist nur ein indirecter Schematismus. In jedem Acte des Bewußtseins, in jedem Wissen und Wollen ist allerdings der transscendentale Grund mitgesetzt, aber nicht als solcher, nicht in seiner Reinheit. Im Denken kann das Absolute nicht erreicht werden, denn, wie eine ausführliche Theorie vom Wesen des Begriffs und des Urtheils nachweist, weder in die Form des Begriffes, noch des Urtheils, tritt es ein. Ebenso wenig im Wollen: ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null; denn es würde

den Menschen zu keiner *bestimmten* That kommen lassen; es wäre das unbestimmte, willenlose Brüten des Quietismus. Aber Denken und Wollen sind überhaupt noch im Gegensatze stehende Functionen des Bewußtseins; wir können daher unmöglich in ihnen das ergreifen, *was über den Gegensatz hinausliegt*. (Diese eigentlich nur formelle Analogie ist die Grundprämisse der gesammten Schleiermacher'schen Lehre von der höchsten Dignität des Gefühls und von der Religion, als Abhängigkeitsgefühle, mit Verneinung der Dignität des Denkens dabei. Warum soll jedoch das Denken, wenn es auch als theoretisches Vermögen das praktische außer sich hat, *in sich selbst* ein einseitiges sein, und sich nicht durch *Erkenntniß* des Höchsten vollenden können?)

Aus diesem einseitigen Bestreben des Denkens, — fährt er fort, — ist die „natürliche Theologie" hervorgegangen, indem sie das Bewußtsein von Gott lediglich auf die Denkfunction gründen wollte. Die entgegengesetzte Einseitigkeit fällt auf Kant's und Fichte's Seite, welche das Bewußtsein Gottes lediglich auf die Willensfunction zu gründen suchte, daher dem Letztern Gott nur als sittliche Weltordnung zu bestimmen übrig blieb. —

Auch hier scheint uns das Aeußerliche jenes formellen Gegensatzes zwischen Denken und Wollen es verschuldet zu haben, daß sogar die gewohnte Schärfe kritischer Auffassung Schleiermacher'n auf einen Augenblick abhanden kommt. Nicht auf die *Willensfunction* das Bewußtsein Gottes zu gründen, beabsichtigten beide — sie waren ja weit davon entfernt, „quietistisch" Gott zum Gegenstande ihres Willens zu machen, sondern es ist eben auch nur eine bestimmte Form des *Denkens* Gottes, die uns in ihrer Religionsphilosophie begegnet. Wie jene natürliche Theologie Gott aus der Beschaffenheit der Sinnenwelt ableitete, so Kant aus der Existenz eines moralischen Gesetzes für den Willen im Menschen, Fichte aus dem unmittelbaren Gefühle von der absoluten Realität des Guten. Bei Fichte jedoch ist das darin liegende Bewußtsein Gottes durchaus kein vermitteltes mehr, wie bei Kant, *kein um eines Andern willen gewisses*, sondern ein grundgewisses und urevidentes, — darum

nennt er es Gefühl; — aber es ist nicht minder reinster, ursprünglichster Ausdruck des Denkens, der „Vernunft", — darum nennt er es intellectuelles Gefühl.

Dieß wesentlich Mitbestimmende in jenem Begriffe hat Schleiermacher nun übersehen — zum offenbaren Nachtheile für seine eigene Ansicht, wie uns dünkt. Ihm bleibt das Gefühl nur abstracte, bewegungslose Identität zwischen Denken und Wollen, ein beiden Jenseitiges. Daher seine Demonstration folgendergestalt weiter verläuft:

Weder Denken noch Wollen in ihrer unvermeidlichen Einseitigkeit kann Genüge thun, um das Absolute zu ergreifen: deßhalb bleibt nur der Versuch übrig, den transscendentalen Grund in ihrer Identität, im Gefühle, aufzusuchen. Betrachten wir nämlich das Leben des Geistes als Reihe, so ist es ein steter Übergang von Denken in Wollen und umgekehrt; wir kommen aus dem relativen Gegensatze nicht heraus. Aber unser Sein ist das setzende dieser Relationen; unser (wahres, ursprüngliches) Sein daher bleibt übrig, als die Indifferenz beider Formen. Dieß ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, das Gefühl, welches einerseits ebenso verschieden ist von dem reflectirenden Selbstbewußtsein oder dem reinen Ich, wie andererseits von der Empfindung, welche nicht Identität von Denken und Wollen, sondern vielmehr noch keines von beiden ist.

Im Gefühle sind wir daher für uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins, irgend wie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir „die Analogie mit dem transscendentalen Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze". — Warum? — müssen wir fragen. Die Antwort kann nur sein, weil die Form dieses Bewußtseins als weder denkend, noch wollend, eine Ähnlichkeit darbietet mit dem Wesen des transscendentalen Grundes, der eben so weder Natur noch Vernunft, sondern Identität beider ist. Aber ist diese Analogie eine innere, wesenhafte, oder vielmehr nur eine formelle? Und wenn sie jenes auch wäre, ist zugleich damit bewiesen, daß das Gefühl, weil es im Bewußtsein an den Platz der

Identität all seiner immanenten Gegensätze zu stellen ist, darum die einzige Form des Bewußtseins bleibe um die absolute Identität zu ergreifen? Welche innere Beziehung hat doch diese reale Identität des Weltganzen mit jener formell subjectiven Identität von Denken und Wollen? An sich selbst nicht die geringste! —

Dieß Bedenken erneuert sich noch bestimmter, wenn wir die weitern Glieder des Beweises in's Auge fassen. Wir geben sie daher vollständig:

Das Gefühl begleitet, als das Identificirende und Verbindende, alle Übergänge von Denken zu Wollen und umgekehrt; es scheint zwar zu verschwinden, wenn wir in einer Anschauung oder Handlung aufgehen; aber es scheint nur so. Abermals scheint es bisweilen allein hervorzutreten, und Gedanke und That darin unterzugehen; aber auch dieß scheint nur, es sind auch in den Gefühlszuständen Keime des Denkens oder Spuren des Wollens mitgesetzt, aus denen eines von beiden wieder sich erhebt. (Eine durchaus richtige und fundamental wichtige psychologische Einsicht, die indeß für vorliegende Frage Nichts entscheidet!) Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind die Gegensätze darin nicht aufgehoben, — sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles Übrige Eins sein kann, also durch den transscendentalen Grund selbst. Dieß ist das religiöse Gefühl, in welchem der transscendentale Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt ist, und welches sich darum als allgemeines Abhängigkeitsgefühl bestimmt, weil wir selber, wie alle Dinge, in den Gegensatz der Empfänglichkeit (des Leidens) und der Selbstthätigkeit verflochten sind.

Aber damit ist jenes Gefühl auch rein und ganz erschöpft: es liegt in ihm durchaus keine weitere Bestimmung für das Denken des transscendentalen Grundes, als daß er eben das Unbe-



dingte sei, und überhaupt ist kein theoretischer Impuls in ihm enthalten, um jenen Begriff weiter zu bestimmen. Jede Auffassung Gottes, sofern wir uns nur unserer absoluten Abhängigkeit zugleich dabei bewußt sind, — sei es die Formel des absoluten Subjects oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals, — genügt vollkommen, und ist wesentlich gleichgültig für das Specifische dieses Gefühls *).

Dieß, in gedrängter Berichterstattung, Schleiermacher's Deduction. Wir enthalten uns in eine ausführliche Kritik derselben einzugehen, ebenso die Frage zu untersuchen, deren Erörterung wir an anderm Orte nicht schuldig geblieben sind, was eigentlich die Urgestalt und der letzte subjective Grund jenes als Abhängigkeitsgefühl uns dargebotenen psychologischen Zustandes sein möge? Dagegen hat sich schon aus unsern beiläufigen Bemerkungen ergeben, daß das Doppelte, worauf es für Schleiermacher hier ankommt, die wechselseitige Ausschließung von Denken und Fühlen zu zeigen und daraus zu erhärten, wie das Gefühl, um dieses Charakters willen, die einzige Form des Bewußtseins zum Erfassen des Absoluten bleibe — mißlungen sei und mißlingen mußte, eben um jenes nur formellen Apparates der Beweisführung willen, welche in Antithesen zwischen fertigen Zuständen des Bewußtseins sich bewegend, nicht in ihre Genesis, darum in ihr inneres Verhältniß zu einander, eindringt **). Hierher gehört nur die Frage, wie sein Princip in der unstreitigen Berechtigung, welche es auch unabhängig von jener Beweisführung, durch sich selbst, in Anspruch zu nehmen hat, und in der Gestalt, wie bei ihm es vorliegt, zu den vorhergehenden sich verhält?

Darüber hat nun die bisherige Darstellung wohl unzweifel-

*) Schleiermacher's Dialektik, 1839 S. 150 ff. 156—160. 428—436 ff. mit den weitern vom Herausgeber angeführten Parallelstellen. Man vergleiche endlich damit die in allem Wesentlichen übereinstimmende Darstellung dieses Lehrpunktes in seiner Dogmatik, 2. Aufl. §. 3. u. 4.

**) Man vergleiche hierbei unser Urtheil über den allgemeinen Charakter der Schleiermacher'schen Methode, Zeitschrift XI. S. 194.

haft ergeben, daß Schleiermacher nur gethan, was ihm als nächster Fortschritt aus dem Resultate seines Vorgängers sich darbot: er hat in den allgemeinen Begriff erhoben, generalisirt, lediglich dasselbe, was durch Fichte zuerst von einer besondern Seite betrachtet wurde. Beide stimmen jedoch darin überein, dieß Specifische des Fühlens zunächst abgetrennt zu fassen von allen theoretischen Beimischungen, d. h. in ihm nicht mehr finden zu wollen, als was in der That, so lange es eben nur Fühlen bleibt, in ihm zu finden ist. Bei Fichte fühlt der Sittlich wollende sich unterworfen einem absoluten heiligen Willen, welcher allein — in ihm selber das Vollbringen, — in der objectiven Welt das allgemeine Gelingen des Guten sichert. Nach Fichte ist erst mit diesem Hervortreten des ächten, reinen Begriffes der Gottheit Religion gesetzt: alles Andere ist ihm nicht Religion, sondern Götzendienst, hervorgegangen aus dem eigensüchtigen Triebe und einem ebenso am Sinnlichen haftenden Denken, welches die Gottheit nur als Urheber und Wirker in der Sinnenwelt, zu sinnlichen Zwecken, sich vorzustellen vermag.

Bei Schleiermacher fühlt jedes überhaupt denkend wollende Subject sich unterworfen einer schlechthin in Abhängigkeit ee setzenden Macht; schon dieß Gefühl ist ihm Religion, specifisch und wesentlich. Damit kann er sich jedoch der Consequenz nicht weigern, allerlei Götzen- und Götterfurcht, in welcher ja das Gefühl der Abhängigkeit am Stärksten hervortritt, schon für Religion zu erklären, sogar in jener, wenn man die Consequenz urgiren wollte, den reinsten Ausdruck des Specifischen der Religion finden zu müssen. Wir haben im Obigen seinen eigenen entscheidenden Ausspruch darüber angeführt, worin ihm begegnet ist, den dürftigsten und den concretesten Begriff der Gottheit als gleichgeltend für den Werth der Religion neben einander zu stellen, also den Religionsinhalt zu einem bedeutungslosen herabzusetzen: — ein Mißgeschick, welches nicht zufällig oder durch ein willkührliches Versehen ihn traf, sondern Resultat klarer Einsicht war, sobald er das Läuternde und Entwickelnde jenes unmittelbaren Gefühles, das Denken, davon abgesperrt hatte. Gemeinschaftlicher Grund von diesem Allen

ist aber lediglich der Grundmangel seines methodischen Verfahrens, die Unterschiede entweder als blos parallele, also gleichberechtigte neben einander stehen zu lassen, oder in eine abstracte Identität aufzuheben, daß ihm mit Einem Worte der wahre Begriff organischer Vermittlung fehlt, worin die Gegensätze des Geistes zugleich als flüssige, in einander eingreifende und so durch diese Wechselwirkung gegenseitig sich steigernde erkannt werden, während er hier einestheils bei dem Gegensatze von Denken und Wollen, anderntheils bei dem Fühlen, als abstracter Identität beider, somit überhaupt bei dem Auseinanderhalten aller dreier es belassen hat *).

So würde darum im Allgemeinen das Verhältniß von Schleiermacher zu seinem Vorgänger sich stellen:

Er hatte Recht, jenen particulären Begriff des Gefühls bei Fichte zu der allgemeinern Gestalt zu erweitern, in welcher er ihn bestimmt hat: Abhängigkeitsgefühl ist allerdings der allgemeinste, aber zugleich auch unbestimmteste Ausdruck für das religiöse Bewußtsein. Aber Unrecht hatte er, indem er das Denken in jenem nur äusserlichen Verhältnisse zu ihm faßte, und das Religionsgefühl so zu einem völlig imperfectibeln und bewegungslosen Zustand gerinnen ließ. Was für ein Vorstellungs- oder Denkinhalt auch weiter in jenes Gefühl hineingelegt werde, ein falscher oder der wahre, — es bleibt eben nur dasselbe unveränderliche Gefühl von überall gleichem Werthe und gleicher Berechtigung. Schleiermacher hat damit ebenso die eigentliche Wurzel des Denkens verkannt, ursprüngliches Bewußtsein von der Idee des Absoluten oder „des transscendentalen Grundes" zu sein, als die zugleich darin liegende Identität desselben mit dem Religionsgefühle. Das Denken in seinen ersten, unwillkührlichen Regungen im Bewußtsein, also das Denken eben als Gefühl, ist in

*) Das hier Angedeutete über Schleiermacher's Methode ist weiter exemplificirt an dem, was über seine Ethik, nach Princip und methodischem Verhalten derselben, erinnert wird, Zeitschrift XI. S. 190—200.

Einem, ungetheiltem Schlage ebenso Bewußtsein der eigenen Schranke des Subjects — Selbstgefühl seiner Endlichkeit — wie Gefühl der Abhängigkeit von einem Unendlichen: — d. h. Endlichkeit und Absolutheit sind durchaus aprioriſche, ursprüngliche Begriffe des Bewußtseins; die letztere aber der allerursprünglichste, weil ohne Rückbeziehung auf ein Absolutes überhaupt Nichts als ein Endliches gesetzt werden könnte. Dieß als endlich — d. h. der Begründung bedürftig Setzen oder Beziehen auf den Urgrund heißt aber Denken, dessen Unmittelbarkeit sonach eben als Abhängigkeitsgefühl hervortritt *). — Aber eben darum ist dieß Gefühl, als eins mit dem Denken, von der gleichen beweglichen, perfectibeln Natur mit ihm: es nimmt an seiner ganzen Entwicklung Theil, läutert sich an dessen innerer Steigerung und vollendet sich in der von jenem gewonnenen wahren Idee der Gottheit auch zum Gefühle der wahren Religion. Und in diesem Betrachte — im Resultate — steht Fichte's Religionsbegriff weit über dem Schleiermacher'schen.

Der Kundige sieht, wie tief dieser Grundmangel auch in Schleiermacher's Auffassung der Dogmatik übergreifen mußte. Aus seiner ganzen, hinreichend von uns ergründeten Theorie vom Gefühle ergiebt sich, wie er nicht anders vermochte, als auch die christliche Dogmatik zur Darstellung eines durchaus individuellen Gefühlszustandes zu isoliren. Diese verzichtet, wie er erklärt, ausdrücklich und ein für allemal auf das Beweisen ihrer Glaubenssätze: sie enthält blos die Entwicklung dieser Sätze aus dem Gefühle der Frömmigkeit; dieß Gefühl kann jedoch nur ein durchaus bestimmtes sein, und so ist die nothwendige Voraussetzung für das Verfahren seiner Dogmatik, daß „das Individuum, welches die Thatsachen seiner Glaubenssätze gestaltet, kein Jude und kein Muhamedaner und kein Heide sei, sondern durch und durch ein Christ, und zwar kein katholischer Christ, sondern ein evangelischer";

*) Man vergleiche über das Weitere des Verfassers Abhandlung „über den Ursprung der Religion im Bewußtsein und in der Weltgeschichte": Zeitschrift Bd. V. S. 262 ff.

und selbst das evangelische Frömmigkeitsgefühl muß durchaus dem Ausdrucke eines bestimmten Zeitraumes entsprechen, weil sonst durch die Reflexion auf die innerlichen Gemüthszustände sicher nicht die allgemein geltende Lehre zum Vorschein kommen würde. —

Man hat den Mangel an objectiver Allgemeinheit in dem also ausgesprochenen Principe der Dogmatik fast allgemein empfunden und manchmal sogar herbe ausgesprochen: dennoch hängt er mit der innersten, unveräußerlichsten Denkweise Schleiermacher's und seinem allgemeinen methodischen Verhalten zu genau zusammen, um als zufällige Verschuldung ihm angerechnet werden zu können. Auch haben die Gegner oft zu sehr außer Acht gelassen, wie dieser allgemeine Mangel des Princips der Behandlung des Einzelnen im weitern Fortgang jenes Werkes nicht zum Schaden gereicht habe, wie die Begriffe der einzelnen Religionsformen und der bestimmten Gestaltung des religiösen Bewußtseins in jeder derselben treffend und eben darum sachgemäß bezeichnet sind, weil in ihnen nicht die dialektisch sich aufhebenden Stufen eines Processes aufgewiesen werden sollen, in denen der Weltgeist phänomenologisch zur höchsten Form seines Selbstbewußtseins im Menschen sich emporringt, sondern der Proceß des im Wechselverkehr mit allen andern Momenten des Geistes sich läuternden und vertiefenden Religionsgefühles gezeigt werden soll, deren jede daher eine bleibende psychologische Berechtigung in Anspruch nimmt, wonach es sich von selbst erklärt, — was in der früher bezeichneten entgegengesetzten Auffassung völlig unbegreiflich bleibt, — wie auch in der höchsten Religionsform, der christlichen, noch immer untergeordnete psychologische Gefühlsstandpunkte, gleichsam nachwirkend, sich aussprechen können, welches zur Erklärung der Sectenbildung in ihr unstreitig ein fruchtbares Princip werden könnte, und wobei auch die namentlich für den gegenwärtigen Wendepunkt der christlichen Kirche grundwichtige Frage naheliegt, ob überhaupt bereits in irgend einem Kirchensymbole die höchste, dem Wesen des Christenthums eigentlich angemessene Form seines Gemeinbewußtseins niedergelegt sei?

Aber für ebenso bedeutungsvoll müssen wir es halten, wenn

Schleiermacher die Dogmatik durchaus auf die Ethik, nicht auf die Dialektik gründen will. Auch hier ordnet er das dogmatisch-metaphysische Element dem ganzen Menschen in seinem umfassenden Religionsbedürfnisse unter; es charakterisirt den freien, eigentlich humanen Geist, den größern Stil, welchen Schleiermacher der ganzen Theologie zugedacht hatte, und in welchem er auch jetzt noch allein seine wahre Nachfolgerschaft finden kann.

Bei allem dem könnte man dennoch geneigt sein, die ganze dialektisch-psychologische Begründung seines Princips, des Religionsgefühles, ihm, wie ein ausgeleertes Gefäß zurückzustellen, ohne den daraus geschöpften Inhalt im Mindesten preisgeben zu wollen. Offenbar ist beides sehr verschieden, und eben weil der Beweis ein äußerlicher, seinem Gegenstande incongruenter geblieben ist, hat auch der Gegenstand selbst darin nicht die ganze Tiefe der Auffassung erhalten können. Dieser äußerliche Apparat ist es aber am Wenigsten, der über die Wahrheit des Schleiermacher'schen Princips entscheidet; auch hat der freie Sinn des herrlichen Mannes jedes Bilden einer Schule, welche eben an seine Form und Auffassungsweise sich bände, trotz der Gelegenheiten dazu standhaft abgelehnt. Dagegen liegt in diesem Zurückleiten der Religion auf die tiefste Ursprünglichkeit des Menschen allem wirklichen Denken und aller reflectirenden Ausbildung vorher, wie es Schleiermacher gerade beabsichtigte, sicherlich eine große und für die gegenwärtige Zeit doppelt berechtigte Wahrheit, indem einestheils damit die Theorie von der Religion, als dem im Vorstellungselemente befangenen Denken, in ihrer gänzlichen principiellen Falschheit aufgedeckt wird; anderntheils aber die blos historische Theologie, welche den äußerlichen Schriftbeweis gegen den innern Beweis „des Geistes und der Kraft" noch immer nicht völlig aufgeben will, an ihren Ort gestellt wird. Wir können daher nicht lebhaft genug unsere, durch die bisherige Darstellung motivirte Überzeugung aussprechen, daß unsere Theologie und Kirche, wenn sie eine gedeihliche Zukunft haben soll, diese nur auf dem freieren, durch Schleiermacher gelegten Grunde erhalten könne.

Fassen wir, uns weiter erhebend, die ganze philosophische

Grundansicht Schleiermacher's in's Auge: so läßt sich in ihr ein sehr charakteristischer Grundzug des Gegensatzes mit den Schelling'schen und Hegel'schen Systemen kaum verkennen, welcher ihn wiederum der spätern Lehre Fichte's um ein Bedeutendes annähert; — und dieß halten wir für einen andern Punkt von tiefgreifendem Interesse zur Fortbildung der Philosophie in der Gegenwart.

Es ist nur sehr im Allgemeinen wahr und läßt das Unterscheidende gerade ausser Acht, wenn man behauptet, daß Schleiermacher's metaphysisches Princip ganz das des Spinosa oder die Schelling'sche Identität des Subjectiven und Objectiven sei. Die allgemeine Grundlage für beide — dieß ist zuzugeben — bildet Spinosa's Anschauung von der Einheit aller realen Gegensätze des Geistes und der Natur in der absoluten Substanz: aber nur dieser Ausgangs-Begriff der abstracten Identität, eigentlicher noch: des Zusammenfallens aller Gegensätze im Absoluten, ist beiden gemeinsam. Wie sie dieß Princip ausgebildet haben, darin steht jeder vom andern unabhängig da, und kaum das läßt sich mit sonderlichem Fuge behaupten, daß Schleiermacher auch nur den Durchgang durch Schelling's Standpunkt genommen habe. Überhaupt bedeutend älter an Jahren, als der Letztere, war er schon durch mannigfache philosophische Studien, namentlich des Spinosa, zur Selbstständigkeit herangereift, als Schelling mit seiner erweiternden Umgestaltung des Identitäsprincipes hervortrat, welches er von Fichte überkommen hatte. An der letztern hat aber Schleiermacher eben nie theilgenommen.

Besteht nämlich Schelling's Verhältniß zu Fichte's früherer Lehre darin, daß er den Selbstsetzungsproceß des Ich zum Selbstschöpfungsprocesse des Absoluten im All erhoben hat: so gewann für ihn die Aufgabe aller Speculation sofort die Gestalt, die „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten", das Weltwerden Gottes zu begreifen und daraus die concrete Bestimmtheit der Weltgegensätze abzuleiten, womit seine Potenzenlehre sich beschäftigte. In wie vielen Ansätzen der Entwicklung, Umgestaltungen und Vertiefungen seines Princips Schelling sich hierbei

versucht hat, ist bekannt: dennoch waren sie nur die verschiedenen, aus der Hebekraft jenes Einen Grundgedankens hervorgetriebenen Sprossungen desselben, und auch Schleiermacher's beweglich erfinderischer Geist, wenn er sich überhaupt auf diesen Quellpunkt gestellt hätte, wäre vielleicht der Urheber einer ähnlichen Metamorphose geworden, wie sie durch Hegel dem Schelling'schen Principe zu Theil wurde. Aber er hat sich eben völlig außerhalb dieses Kreises gestellt: seine Philosophie ist dadurch gerade grundverschieden geblieben, von der Schelling'schen nicht nur, sondern von dem Charakter der ganzen herrschenden speculativen Denkweise, daß sie nirgends theocentrisch ist, noch es sein will, daß ihr daher auch die Construction der Weltgegensätze aus dem Standpunkte des Absoluten, damit zugleich auch die Behauptung eines absoluten Wissens durchaus fern liegt. Das Denken bewegt sich nur zwischen den schlechthin gegebenen Gegensätzen des Idealen und Realen, der Vernunft und der Natur, bezieht sie auf einander und auf ihren gemeinschaftlichen, transscendentalen Grund; aber es leitet sie nicht ab aus ihm; dieser, die Einheit der Gegensätze, Gott ist „die Gränze" des Denkens und Wissens, die „absolute Voraussetzung" für dasselbe, wonach es überhaupt nur innerhalb der endlichen Gegensätze zum verknüpfenden Wissen kommen kann, indem dieß seiner eigenen subjectiven Verknüpfung schlechthin voraussetzt die ursprüngliche, reale Verknüpfung jener Gegensätze in der transscendentalen Einheit selber. Daher eben wird die Anschauung Gottes niemals wirklich vollzogen („intellectuelle Anschauung" desselben ist Widerspruch), sondern sie bildet überall nur einen „indirecten Schematismus, der in allen Acten des beziehenden und verknüpfenden Wissens mitgesetzt ist". Daher ist das Denken, indem es durchaus innerhalb der Gegensätze steht, überhaupt nicht das Organ des Geistes, um das Absolute zu ergreifen; nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, im Gefühle stellt es sich dem Menschen, und dieß ist auch der einzige Grund der Gewißheit, sowohl im Denken, als auch im Wollen *).

*) Dialektik S. 151.

— Hierdurch hat Schleiermacher sein Erkenntnißprincip bis auf die Wurzel von dem der beiden spätern Systeme abgeschieden und sich an das Resultat des frühern Fichte'schen Systemes angelehnt.

Aber auch im ganzen Ergebniß seiner Philosophie hat er jene Scheidung vollzogen. Das Absolute, der transcendentale Grund, ist schlechthin außerhalb alles Weltprocesses gestellt und die durchgreifende Nichtidentität von Gott und Welt mit der größten Entschiedenheit ausgesprochen, wodurch sich — beiläufig sei es bemerkt — die gewöhnlichen Vorwürfe pantheistischer Denkweise gegen ihn von selbst erledigen.

Die Art und Weise dieser Nichtidentität ergiebt sich noch bestimmter, wenn wir das Verhältniß der Idee Gottes zur Idee der Welt bei Schleiermacher in's Auge fassen *). Die Idee Gottes ist der transcendentale terminus a quo alles Wissens und das allgemeine Princip seiner Möglichkeit, — die Grundbedingung, wodurch überhaupt, angekündigt im ursprünglichen Gefühle, subjectiv Gewißheit im Wissen zu gewinnen, — in Bezug auf das Object seiner Untersuchung, die Welt, eine Wissenschaft derselben möglich ist, so gewiß die ursprüngliche Verknüpfung, welche die Dinge in Gott haben, reproducirt zu werden vermag in dem erkennenden Denken derselben, und so gewiß eben darin die wahre Aufgabe der Wissenschaft besteht. So ist die Idee der Welt daher der transcendentale terminus ad quem, welchem das Wissen sich immer mehr anzunähern sucht: das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt jedem einzelnen Wissen zu Grunde, was ohne sie nicht vollzogen werden könnte; von der Idee der Welt kann man dagegen sagen, daß die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation an dieselbe sei; denn man kommt ihr wirklich näher, durch intensive, wie extensive, Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen.

Beide Ideen, der Gottheit und der Welt, sind daher noth-

*) Dialektik S. 161 — 168. 432 ff.

wendige Correlata; identisch sind beide nicht. Denn im Begriffe ist die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit gesetzt, die Welt aber zeigt Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation derselben. Wollte man Gott und Welt identificiren, ihn als natura naturans fassen (Spinosische Bestimmung): — so verfiele man in den Fehler, den Unterschied zwischen dem Transscendenten an sich — jener ursprünglichen Idee der Gottheit — und der Gränze des Denkens aufzuheben, welche aus der nie zur Vollendung zu bringenden Forderung hervorgeht, die Welt als Eine zu erkennen: dann wäre jene transscendente Idee eben nur die aus dem Zusammenfassen der (Welt-)Gegensätze entstandene Einheit. (Wir wollen nicht behaupten, daß Schleiermacher dadurch das Princip des Pantheismus bereits widerlegt habe; aber dieß geht auf das Entschiedenste hervor, daß es nicht das seinige war, nicht sein konnte nach der ursprünglichen Intention seines ganzen Systemes. Was statt dessen der eigentliche Mangel seines metaphysischen Principes sei, wird das Folgende ergeben.)

Aber ebenso ist bei diesem Unterschiede stets festzuhalten, daß kein Gott ohne Welt, wie keine Welt ohne Gott gedacht werden kann. Kein Gott ohne Welt, „weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen" — d. h. weil jede Form des Wissens, wie jeder Act des Handelns das Gefühl der Schranke, der Abhängigkeit in uns aufregt. Die Welt nicht ohne Gott, „weil wir die Formel für sie nur als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes finden": — d. h. das Denken oder Wissen derselben vollendet sich niemals, die Formel für dieselbe kann daher nie real erfüllt werden. Aber eben deßwegen bedarf es, nach Schleiermacher's umfassender Nachweisung, der Idee der Gottheit als eines Complementes, in welcher wir die im Denken der Welt nicht realisirbare Einheit als wirklich realisirt setzen müssen.

Gehen wir nun noch bestimmter auf den realen Zusammenhang ein, welchen Schleiermacher zwischen Gott und Welt festsetzt: so begnügt er sich denselben in höchster Allgemeinheit nur da-

hin zu bezeichnen, daß Gott als activer, die Welt als passive anzusehen sei. Die bestimmtern Formeln zur Auffassung dieses Verhältnisses, die Formel der Schöpfung aus Nichts, der ewigen Schöpfung, des freien Schaffens u. dgl. haben eigentlich weder theoretischen Werth, noch können sie für die ethische Aufgabe nützlich sein. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist nur der Ausdruck: „Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie aber auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältniß unhaltbar ist, und ohne bestimmtes Verhältniß keine wahre Trennung stattfindet". Es ist also ebenso inadäquat, Gott außerhalb, wie ihn innerhalb der Welt zu setzen: jenes würde zu einem Gegensatze in Gottes Wesen selbst ausschlagen, indem er ebenso im Verhältnisse der Empfänglichkeit wie der Selbstthätigkeit in Bezug auf die ihm gegenüberstehende Welt gedacht werden müßte: das Innerhalb der Welt ginge auf den schon widerlegten Begriff Gottes als natura naturans zurück.

So folgt nach Schleiermacher, daß man das Verhältniß überhaupt nicht zu denken vermöge: — er hätte, nach Art Kantischer Antinomieen, noch bestimmter sagen können, wie jede Thesis in einen Widerspruch mit sich selbst zurückschlage, daß weder das Eine, noch das Andere objective Wahrheit habe. Er hat sich enthalten, nach dieser Richtung hin das letzte Wort seiner Prämissen auszusprechen, weil er in einer andern Sphäre des Geistes eine Ergänzung für jenen Mangel sich versprach. Nur im Gebiete der Religion ist dieselbe zu erreichen; und es ist allein auch das Interesse derselben, eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zu versuchen, und sie hat ein Recht zu fordern, daß man sie gewähren lasse. „Aber wie das religiöse Interesse nothwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken, und als Wissen nicht eher zu setzen, als bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom unmit-

telbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind" *).

In Bezug auf dieß höchste Resultat seiner Philosophie läßt sich nun kaum verkennen, daß sich Schleiermacher, gleichsam unwillkürlich oder der Noth gehorchend, mit einem ungenügenden, ja widersprechenden Abschlusse genug gethan habe. Das religiöse Interesse und Gefühl kann nicht umbin, die besondern Erregungen, welche es während eines handelnden und reflectirenden Lebens erfährt, auf den transcendentalen Grund zu beziehen, und so das allgemeine Abhängigkeitsgefühl zu ganz bestimmten Gestalten dieses Verhältnisses auszubilden, somit auch der darin liegenden Vorstellung von Gott die entsprechende Gestalt zu geben: — Schleiermacher's Dogmatik in ihrem allgemeinen Theile ist reich an Entwicklungen dieser Art. Diese Vorstellungen von Gott jedoch — wirft der Dialektiker warnend und berichtigend ein — sind nicht eher als „Wissen", d. h. als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zur Welt, zu setzen, als bis sie „den Regeln des Denkens gemäß gestaltet sind".

Aber hier eben werden wir schlechthin abgewiesen: die Regeln des Denkens sind in diesem Betracht rein kritisch und negativ; das Denken selbst hat sich ja mit dem durchaus verneinenden Charakter gezeigt, nur innerhalb der Welt die endlichen Gegensätze verknüpfen zu können, dabei zwar indirect die absolute Einheit mitzusetzen, aber keineswegs sie an sich selber zu erkennen. Das Gefühl, so schien es, sollte dies vermögen, aber jede errungene Gewißheit wird durch das nachkommende Denken wieder verzehrt. Dennoch kann das lebhafter erregte Religionsgefühl und das Denken, wenn es auf dessen Aussagen und deren innere Gewißheit reflectirt, nicht ablassen, sich hiernach die Gottheit vorzubilden; und so wird es ein abwechselndes Setzen und Wiedervernichten, eine jeweilige Beruhigung, die immer wieder aufgestört werden kann durch die nachkommenden Bedenken, ein Zustand, der sich selbst als einen zwiespaltigen, in sich uneinigen, ja ver-

*) Dialektik a. a. O.

zweiflungsvollen bekennen muß. Kurz was ist er anderes denn ein weiterer Commentar und ausgeführtere Exemplification zu dem alten Satze der Wissenschaftslehre, der in der „Bestimmung des Menschen" seine energische und beredte Ausführung erhalten hatte: daß jedes endliche Bewußtsein ein Absolutes setzen müsse, aber daß es ihm ebenso nothwendig verschwinde, wenn es dasselbe für die Reflexion (das Denken) fixiren wolle? Es ist nur da, insofern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Hier ist nun Fichte's Vorschlag, aus diesem unendlichen Alterniren sich hinüberzuretten zur innerlich zweifellosen Gewißheit der sittlichen Idee und des sittlichen Handelns, in welchem allein erst die volle Einheit des Geistes und seiner Uebereinstimmung mit sich gesetzt sei. Wie Fichte in der spätern Gestalt seines Systemes diesen Dualismus überwand, darüber wird uns unten noch eine Andeutung erlaubt sein. —

Für Schleiermacher jedoch scheint dies Resultat, so unerträglich es ist, dennoch ein letztes und unvermeidliches und er hat es mit ebenso viel Scharfsinn hervorgearbeitet, als mit gewissenhafter Ehrlichkeit in's Licht gestellt. Wollen wir nun, um ihm gegenwärtig zu entgeben, dem langsam widerlegten und auch sonst an seinen Einzelergebnissen hinreichend charakterisirten Wahnbegriffe eines absoluten Wissens wieder zufallen? Keineswegs; wir erachten vielmehr den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie nach seinem wahren Resultate schon hinausgelangt über dergleichen Unreifheiten in der einen oder andern Hinsicht: und im vorliegenden Falle haben wir nur nöthig, vom letzten Ergebniß zu seinem ersten Grunde und Principe zurückzublicken. Die Schuld liegt nicht hier, im Resultate, sondern an der schon nachgewiesenen, eigentlich wunden Stelle des Schleiermacher'schen Systems, in seinem falschen, bloß antithetischen Begriffe des Denkens, allgemeiner noch in seiner Methode, die sich bloß an äußerlich construirten Gegensätzen und Vermittlungen befriedigt, ohne durch eindringende Analysen das innere Verhältniß der Begriffe, und damit sie selber, zu erschöpfen. Auch an diesem Beispiele müssen wir daher unsere Ueberzeugung bewährt finden, so sehr sie Verdruß

erregt hat nach verschiedenen Seiten hin: daß jene Verschmelzung von Metaphysischem und Erkenntnißtheoretischem, wie sie Hegel und auf eigenthümliche Weise auch Schleiermacher versucht hat, wieder aufzulösen sei, daß eine durchgeführte Theorie des Bewußtseins aller Metaphysik vorausgehen, sie substruiren müsse, indem diese Aufgabe des Selbsterkennens gelöst werden muß und gelöst werden kann ohne alle metaphysischen Resultate, deren unberechtigte oder unbewußte Einschwärzung vielmehr dieß Gebiet mit einer Menge von unbewiesenen Voraussetzungen und Vorurtheilen angefüllt hat, während umgekehrt hier erst untersucht und entschieden werden kann, wie metaphysische Resultate zu gewinnen sind, und in welchem Verhältnisse sie stehen zu den Resultaten einer besonnenen Empirie. Auf dem Wege dieser Untersuchung verschwindet dann ebenso die Täuschung eines absoluten Begriffes, dessen immanenter dialektischer Entfaltung man im speculativen Denken innerlich nur zuzusehen habe — wodurch die eigentlich ganz begreifliche und begreiflich nachweisbare Entstehung dieses Denkens sich in einen mystisch theosophischen Vorgang auflöst, dessen tiefsinnige Unklarheit eben der weiter forschenden Untersuchung imponirt, — so wie umgekehrt die Besorgniß sich erledigt, im Denken an bloßen Gegensätzen haften zu bleiben und das Unbedingte nur im Gefühle ergreifen zu können. Deßhalb müssen wir den wahrsten und zukunftfähigsten Bestandtheil der Schleiermacher'schen Erkenntnißtheorie in dem erblicken, wie er, auch hier in Opposition mit dem Begriffe eines „absoluten Wissens," den Unterschied zwischen Speculation und Empirie feststellt, indem er ihn sinnreich und bezeichnend an den Unterschied von Begriff und Urtheil anknüpft*). Beide integriren sich, und können nur durch einander bestehen, der Begriff und das ihm entsprechende speculative Wissen, indem es aus dem empirischen Wissen schöpft, welches die Urtheile über den Erkenntnißgegenstand sammelt; das letztere nur, indem es bei seinem urtheilenden Fortschreiten die Einheit des Begriffes, als sein Ziel, nie aus dem Auge verliert.

*) Dialektik S. 130 ff.

Aber auch hier wird, dem einmal angenommenen Antithetischen zu Liebe, die völlige Durchdringung beider geläugnet. Der Grund jedoch, welcher dafür angeführt wird, „daß uns die Totalität des Seins nicht gegeben sei," — entscheidet lediglich gar nicht in dieser Frage. Wenn wir auch nicht das All zu übersehen, von seiner Totalität das vollständige „Urtheil" zu haben im Stande sind — dieß meint eben Schleiermacher: so schließt dieß nicht aus, daß nicht in einem abgegränzten Gebiete von Thatsachen die wesentlichen „Urtheile" über dieselben erschöpft und der speculative „Begriff" dafür, die Theorie dieses Erkenntnißgebietes wirklich gewonnen werden können; wie dieß bestimmte Sphären der Naturwissenschaft, theilweise auch der Philosophie, z. B. in der Logik, schon zu bekunden vermögen.

Nach dem Bisherigen glauben wir nun unser Bekenntniß dahin aussprechen zu dürfen, daß wir das eigentliche Fortzeugende, auf die Zukunft Deutende von Schleiermacher's wissenschaftlichem Wirken weit mehr in den allgemeinen Anregungen erblicken, die von ihm ausgegangen sind, in dem Geiste, der nicht Schule oder Partei stiften, sondern Jeden zum eigenen vollständigen Selbstverständnisse fördern wollte, — weniger in den eigentlichen Resultaten seiner Philosophie oder in dem Erforderniß einer vervollkommneten Ausbildung ihres Princips oder ihrer Methode. Ebenso scheint uns das Gewicht seines Ansehens und seines Einflusses für die Zukunft weit mehr auf seinen ethischen als auf seinen dialektischen Untersuchungen zu beruhen, selbst nach Abzug dessen, was von Seite der Herbart'schen Schule gegen die ganze Idee eingewendet worden ist, die Ethik aus einem einzigen Principe sich abwickeln zu lassen. Doch haben wir uns über die Bedeutung von Schleiermacher's Ethik bereits anderswo ausführlich erklärt und verweisen auf das dort Gesagte *).

Die Frage endlich, welche unser verehrter Correspondent angeregt hat, ob das jetzt in seiner Berechtigung hervortretende In-

*) „Ueber den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie": Zeitschrift Bd. XI. S. 190 ff.

dividualitätsprincip an Schleiermacher eine Stütze finde, scheint dem Bisherigen zufolge ganz unentschieden bleiben zu müssen, oder eigentlicher auf zwiefache Weise beantwortet werden zu können. Seinem ächtesten Wesen, dem in seiner Person incarnirten Geiste nach, huldigte er ihm entschiedener und freudiger, als irgend einer der ebenbürtigen Denker seiner Zeit; aber zum bewußten, ausdrücklichen Grundgedanken seiner Philosophie hat er es nicht gemacht, hat er es nicht machen können. Dieß war erst von uns, den durch Hegel hindurchgegangenen Denkern gefordert, indem, nach der unverbrüchlichen Ökonomie alles geistigen Fortschreitens, erst die entschiedenste Verläugnung und Niederhaltung eines Princips durch das Gefühl seines Bedürfnisses das stärkste Bewußtsein desselben hervortreibt.

Und dieß ist eigentlich die radikale Widerlegung, welche dem Hegel'schen Systeme aus ihm selber beschieden war, dieß der wahrhafte geheimwirkende Grund, weßhalb fast keiner von den selbstständigen, eines freien Umblicks fähigen Denkern fortan sich getraut, es in seiner ursprünglichen Fassung zu vertreten; — diese fast gewaltsame Unterdrückung der Rechte und der Bedeutung des Individuellen auf allen geistigen Stufen, um es in die Macht des allgemeinen Geistes sich auflösen zu lassen. Mag wie gesagt, bei weitem nicht Allen der eigentliche Grund ihrer Unzufriedenheit zum klaren Bewußtsein gekommen sein; mag weit mehr das neue Princip noch nicht erkannt werden in seiner Tiefe und seiner umschaffenden Wirkung auf alle Theile einer Philosophie des Geistes: so hat es doch schon in einer Rücksicht eine neue philosophische Bildungsepoche herbeigeführt, die ihren scharfausgeprägten Charakter ebenso behaupten muß gegen Schleiermacher, wie gegen Hegel und die ganze bisherige Behandlungsweise philosophischer Probleme. Die Herrschaft abstracter Formeln oder schematisirter Begriffsallgemeinheiten ist vorüber; es kann nicht mehr einfallen, ohne genaueste Betrachtung des Concreten nach allen seinen Vermittlungen eine philosophische Untersuchung für erledigt zu halten.

Aber auch noch von anderer Seite tritt das charakteristisch Neue und Unterscheidende des Individualitätsprincipes gegen jene



gemeinsame Vergangenheit hervor. Es ist kein ausschließend dogmatisches, an unterscheidende Resultate geknüpftes; es ist die freie, heuristische Maxime, überall erst dem Eigenthümlichen der Dinge nachzuspüren, und kein Wirkliches bloß durch seinen Allgemeinbegriff für erschöpft zu halten, sondern mit einem Erkennen, das zugleich Liebe und Hingebung an das Object ist, seine Bestimmtheit und Ausdrücklichkeit zu ergreifen. Es ist kein sectenmachendes, sondern sectentilgendes Princip, kein uniformirendes oder nivellirendes: es läßt vielmehr die Unterschiede frei zum Worte kommen in den erkennenden Subjecten, wie an jedem Objecte der Erkenntniß; denn nicht in dem, was diese nach ihrer Allgemeinheit sind, sondern in demjenigen, was an ihnen das Eigene, Absondernde ist, erblickt es das Gottverliehene, Ewige und Unverwüstliche derselben.

Dieß wird noch mehr erhellen, wenn wir zum Schlusse noch — was der nächste Zweck dieser Abhandlung ist — in Fichte's späterem System die Stelle zeigen, an welcher derselbe den ächten Begriff der Persönlichkeit, das geistig Eigenthümliche im Subjecte (von uns Genius genannt im weitesten Sinne), sich zur Anerkennung gebracht und den Nachfolgern überliefert hat *). Nur das sittliche Ich, und in ihm der sittliche Wille, ist das reale; aber dadurch ist es zugleich individualisirt, auf durchaus nur ihm zukommende Weise bestimmt, indem jeder Sittliche schlechthin eigenthümliche Aufgaben zu lösen, die Welt auf eigene Weise zu ergreifen und umzubilden hat. So gewinnen wir die beiden wichtigen Sätze: daß real sein und geistig individualisirt sein für das Ich ein und dasselbe bedeutet, und daß die ächte, geistige Individualität, der wahre, zur Kraft und Selbstanschauung in sich gelangte Genius, auch unmittelbar nur in der Form der

*) In Betreff dieses Lehrpunktes beziehe ich mich auf die ausführlichen Nachweisungen in der Abhandlung über den „bisherigen Zustand der prakt. Philosophie" a. a. O. S. 173 ff. und auf die Vorrede zu Fichte's sämmtlichen Werken Bd. IV. S. XVII—XXI.

Sittlichkeit, sittlicher Hingabe und Begeisterung für die eigenthümlich von ihm ergriffene Idee, sich bethätigen könne.

Aber es ist nicht bloß stehen zu bleiben bei dieser formellen Seite des Begriffes; es ist eine völlig erschöpfende Theorie vom Genius nöthig nach dem ganzen Umfange seines realen Gehaltes, in welchem keine Sphäre und Gestalt des geistigen Lebens dem weihenden Anhauche desselben sich verschlossen zeigt. Dieß sind jedoch die von der nächsten Zukunft der Wissenschaft zu erwartenden Leistungen. Es ist die Aufgabe einer zunächst freilich noch künftigen Psychologie zu zeigen, daß der Begriff des Genius ein durchaus universaler, daß jeder Mensch mit eigenthümlicher Begabung des Geistes ausgestattet, Genius in bestimmter Weise sei. Die künftige Ethik wird von hier aus zu zeigen haben, wie in der Verwirklichung des Genius eben die Lösung des alten Gegensatzes von Neigung und Pflicht gegeben, das höchste Gut in jedem auf individuelle Weise erreichbar sei. Die künftige Pädagogik, nicht bloß als Wissenschaft, sondern als Kunst, wird den schlummernden Genius aus jeder versteckten Form und aus allen Verdunkelungen, mit welchen die lastenden Verhältnisse ihn umgeben, an's Licht zu bringen und zu bilden haben, und der künftige Staat hat eine freie Sphäre des Wirkens jeder Eigenthümlichkeit zu gewähren; denn eine andere Wurzel und einen höhern Rechtstitel der Freiheit kann es auch hier nicht geben, als jenen, so gewiß der Genius als das einzig Berechtigte, Heilige und Gottverliehene in Jedem erkannt worden ist.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

(Schluß).

---

2. Die äquivoke Entstehung der Begriffswelt.

Dem Idealisten ist nichts natürlicher als die Uebertragung von Begriffen der körperlichen Natur auf die geistige. Von ihm erwarten wir daher keinen Widerspruch, insoweit hier die physiologische Theorie der Zeugung auf die geistige Welt angewandt wird, und wünschen nur, daß der Idealist durch die Betrachtung der Zeugungstheorie über die körperliche Natur in etwas sich beunruhigt fühle, daß er zweifle, ob seine naturphilosophische Ansicht die wahre sei. Denn dieser Zweifel wird der folgenden Untersuchung zu gute kommen, wo mit unbefangenem Auge zu sehen, der Anfang aller Untersuchung ist.

Das Entstehen und Vergehen gehört der körperlichen wie der geistigen Natur an. Wir haben hier angenommen, daß die Entstehung eines Begriffssystemes erklärt werden müsse, wie die Entstehung eines Wesen. Dagegen könnte erinnert werden, daß dieser Vorgang mehr einem Entwicklungsprocesse als einem Zeugungsprocesse gleiche, und daher, wenn eine Analogie zwischen beiden Welten statt finde, die Entstehung des Begriffssystems nach Art der Entstehung organischer Systeme im Keime, zu denken sei. Denn offenbar handelt es sich bei der Entstehung des Begriffssystems nicht um die Entstehung des Geistes selbst sondern um die Entwicklung eines Systems in ihm, und darnach sei die

Entstehung des Begriffssystems im Geiste etwa gleich zu achten der Entstehung des Ader- oder Nervensystemes im Fötus.

Dieser Analogie folgen zu können werden wir jedoch vom Idealismus selbst abgehalten. Denn er sieht die Entstehung des Begriffssystem nicht an als eine Entwicklung im denkenden Subject, sondern als eine Erzeugung, durch die zumal das denkende Subject und das Begriffssystem hervorgebracht wird. Denn vor dem Denken ist das Subject so wenig wie das Begriffssystem. Das Denken, die allgemeine Thätigkeit des Universums, erzeugt das denkende Ich und sein Begriffssystem. Darnach hält uns der Idealismus selbst bei dem Vergleiche den wir angestellt haben fest.

Dieser Vergleich ist weder eine bloße Analogie noch ihr ein anderer vorzuziehen. Denn die körperliche und die geistige Natur sind sich darin gleich, daß sie als Erscheinungen vergehen und entstehen. Nicht bloß der Körper sondern mit ihm der Geist ist dem Wechsel des Werdens unterworfen. Wie die Substanz entsteht, ist sein Körper und Geist und mit deren Verschwinden ist ihr Untergehen in der Erscheinungswelt gegeben. Deßhalb müssen die allgemeinen Begriffe des Werdens, Entstehens, der Entwicklung u. a. auf beiderlei Welten ihre Anwendung finden. Die Behauptung, es könne die Entstehung des Begriffssystemes entweder als eine äquivoke, oder prä- oder postformirte angesehen werden, geht daher nicht unmittelbar von denselben Erklärungen der körperlichen Welt, sondern von den allgemeinen Begriffen als solcher aus.

Daß eine solche Anwendung der allgemeinen Begriffe auf die Erklärung von der Entstehung des Begriffssystems geschehen ist, zeigt die Geschichte der Philosophie. Denn bald denkt eine Philosophie sich die Entstehung des Begriffssystems nach der Postformationstheorie, wie die Anhänger der angeborenen Ideen, bald wie die Sensualisten und die neueren Idealisten nach der generatio aequivoca, bald wie Kant nach der Epigenesis. Deßhalb ist es gerechtfertigt die Untersuchung auf die Weise zu führen, wie wir es unternehmen.

Mit dem neueren Idealismus hängt aber die Erklärung

von der Entstehung des Begriffsystemes durch seine Metaphysik zusammen, nach der die Substanz wesentlich „Sichselbstwerden" ist. Die absolute Veränderung einer Qualität ist die metaphysische Annahme, die zu jener Erklärung treibt. Die an sich unbestimmte Substanz ist was sie ist durch ihr Sichselbstwerden. In diesem Werden, welches das Denken ist, wird sie Subject und Begriffssystem.

Die Erwägung, ob eine solche Theorie wahr sei, hängt daher auch hier von der Untersuchung ab, ob die allgemeine Grundansicht über die Entwicklung und ob was aus ihr folgt gedacht werden könne und müsse. Daher kommt es nicht nur darauf an, daß durch diese Theorie die Uebereinstimmung der Begriffe mit der begriffenen Sache, das Wesen des Begriffssystemes und die Entwicklung derselben, erklärt werden könne, sondern auch ihre allgemeine Grundlage sich rechtfertigen lasse. Diese drei Bestandtheile sind zu untersuchen.

1. Die Metamorphose des Begriffs.

Seit Fichte hat die Philosophie versucht theils die einzelnen concreten Dinge, theils das Werden derselben zu begreifen, wie man es nannte a priori zu construiren. Es liegt hierin ein philosophisches Problem, dessen Vernachlässigung der früheren Philosophie nicht mit Unrecht vorgeworfen wird. Die Welt überhaupt als einen ethischen Proceß oder als einen physischen, oder als einen logischen Proceß zu construiren versuchten Fichte, Schelling, Hegel. Unter den Naturphilosophen hat Oken die gründlichste und durchgreifendste Construction einer Geschichte der Natur geliefert. Er beschränkte seine Thätigkeit auf eine Construction der Naturgeschichte, während namentlich Schelling früher wie jetzt dieselbe Konstruktion an der Gottheit und der Geschichte versuchte. Daher seine physische Construction eine Theogonie und Kosmogonie wurde. Es sind diese Versuche einer Construction die thatsächlichen Producte einer idealistischen Identitätsphilosophie, die aus ihrem Wesen hervorgehen.

Wenn das Denken das Sein ist, und die innere Qualität des Seins nach dem ersten logischen Gesetze eines Begriffssystems als der höchste Begriff bestimmt wird, so muß die natürliche, vernünftige, geistige Entwicklung der Welt ein apriorischer Denkproceß sein, dessen Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit nicht nur mit der realen Entwicklung der Welt übereinstimmt, sondern diese wesentlich selbst ist. Daher ist die Metamorphose des Begriffes die reale Entwicklung selbst. Das Werden ist das Werden des Begriffes.

Das Gesetz wornach sich eine solche Construction vollzieht, ist der Gedanke des Mikro- Makrokosmus. Die Bestandtheile oder Momente des Makrokosmus sind die realen Phänomene des Makrokosmus, die erscheinende Wirklichkeit der in seine Bestandtheile zerlegte Begriff; dessen einzelne Momente real werden und aus denen er sich als die höhere Einheit entwickelt; oder deren Entwicklung zur Einheit der Begriff sein soll.

Wenn von der Naturphilosophie (Oken) aus dem Mikrokosmus (dem Menschen) der Makrokosmus und aus diesem jener construirt wird, so ist dieß Unternehmen mit dem Hegel's, das Wirkliche aus seinem Begriffe zu construiren, identisch. Der Begriff ist der Mikrokosmus, in den die Bestandtheile desselben, die abgesondert und für sich selbstständig geworden den Makrokosmus, die erscheinende Wirklichkeit bilden, zusammengegangen sind.

Da der Makrokosmus, in dem die Bestandtheile des Mikrokosmus eine relative Selbstständigkeit erlangt haben, nur der in seine Bestandtheile zerlegte Mikrokosmus ist, so muß dieser selbst aus jenem hervorgehen, in dem sich jene durch ihre Entwicklung zur Einheit verbinden. Wenn die erscheinende Wirklichkeit überhaupt nichts Anderes soll sein können als die aus einander hervorgehenden Bestandtheile des Begriffes derselben, so kann der Begriff nichts Anderes sein als die Einheit dieser Bestandtheile. Eine solche Construction ist daher in ihren überall zutreffenden Resultaten überraschend. Namentlich bei Oken ist die consequente Durchführung dieser Construction schlagend. Die Bestandtheile

des Mikrokosmus sind in vollkommenem Parallelismus mit den Gliedern des Makrokosmus.

Diese Construction muß in der Naturgeschichte leichter und consequenter durchgeführt werden können als in der eigentlich s. g. Geschichte; theils weil die Bestandtheile des Mikrokosmus der Natur (des Menschen) leichter aufzufinden und im Allgemeinen zu deuten sind, theils weil in der Natur die Willkür einen geringen Spielraum hat. Um aber z. B. die politische Geschichte zu construiren, müssen erstlich die Bestandtheile des Begriffes vom Staate entdeckt werden, was bei weitem schwieriger ist als die Systeme und Organe des organischen Mikrokosmus, des Menschen darzulegen, zweitens aber werden die einzelnen Staaten, deren Entwicklung die politische Geschichte ist, die einzelnen Bestandtheile des Begriffes vom Staate nicht so adäquat darstellen als die einzelnen organischen Wesen die Organe des Mikrokosmus repräsentiren, weil jene Entwicklung nicht keine nur nothwendige sondern eine freie ist, an der die Willkür ihren Spielraum hat. Daher ist die Construction der Geschichte weniger gelungen als die der Natur. Bisher hat noch keine Geschichte der Philosophie auf nur irgend genügende Weise den Verlauf derselben als eine Entwicklung der Bestandtheile der absoluten Wissenschaft dargelegt. Die Ordnung der Gedanken im Systeme und die Aufeinanderfolge der Systeme in der Geschichte entsprechen sich nicht nur nicht, sondern es ist selbst nicht einmal ernstlich versucht worden, die Geschichte als die Entwicklung der Bestandtheile des absoluten Systemes darzustellen.

Der absolute Begriff von Allem, der absolute Geist in seiner reinen Gestalt als Wissenschaft, ist der Schlüssel zu einer Metamorphose des Begriffes, die in Bruchstücken das zur Entwicklung bringt, was in jenem Begriffe durch diese Entwicklung zusammengegangen sein soll. Das Wirkliche als ein Bestandtheil seines Begriffes und somit relativ selbst als einen Begriff zu betrachten ist die Grundlage der Theorie der äquivoken Entstehung der Begriffe.

Da hier die Methode und deren Gesetzmäßigkeit noch nicht

Gegenstand der Untersuchung sein kann, weil diese erst nach der Theorie, die davon eine wesentliche Bedingung ist, betrachtet werden kann, so kommt es hier nicht darauf an nachzuweisen, auf welche Weise das Denken die Construction vollzieht, nach welchem sie die Geschichte als eine einheitliche, allgemeine und nothwendige Entwicklung des Begriffes nachweist. Es konnte daher nur im Allgemeinen die Behauptung von einer Metamorphose des Begriffes entwickelt werden, die die erscheinende Wirklichkeit selbst ist.

Der Begriff einer Sache ist das Resultat ihrer Entwicklung, weil die Entwicklung der Sache die Metamorphose des Begriffes ist. Die entwickelte Sache ist der Begriff, da die Entwicklung der Sache die Entwicklung der Bestandtheile des Begriffes ist, wie die Entwicklung des Makrokosmus das Werden des Mikrokosmus aus seinen Bestandtheilen ist. Sowohl von Oken als von Hegel ist für diese Entwicklung das Gesetz aufgestellt, daß in der Entwicklung das Frühere im Spätern aufbewahrt und aufgehoben werde, und daß alles Spätere daher das Frühere in sich enthalte, weil es die Entwicklung des Früheren durchgemacht hat. Deßhalb soll der Mensch in seiner Entwicklung alle niederen Stufen der Entwicklung durchmachen, die in ihm alle zur Einheit aufbewahrt werden. Deßhalb enthält das letzte System in der Geschichte alle vorhergehenden in sich als Momente, durch deren Entwicklung es geworden ist.

Diese Entwicklung des Begriffes, die den Begriff zu ihrem Resultate, dessen Momente zu ihrer Mitte und Anfange hat, ist der Gedanke, durch den das Problem der Philosophie, das Einzelne und dessen Werden zu begreifen, gelöst worden ist. Die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur und der Geschichte sind die Bestandtheile ihres Begriffes. Jede besondere Erscheinung repräsentirt einen Bestandtheil des absoluten Begriffes. Das Werden, die Entwicklung ist nichts als die Evolution des absoluten Begriffes, der durch die mannigfaltigsten Erscheinungen sich hindurchprocessirt und aus seiner Entwicklung resultirt. Daher ist das Wahre wesentlich Resultat seiner Entwicklung, ist selbst seine Entwicklung, und ist selbst die Substanz seiner Entwicklung. Der Begriff, oder die

absolute Idee, oder der absolute Geist ist dies Ganze; d. i. die Identität des Begriffs und der Wirklichkeit (der für sich gewordenen Bestandtheile der Begriffe), die Identität der Entwicklung und des Seins.

Wenn die erscheinende Wirklichkeit die für sich gewordenen und sich entwickelnden Bestandtheile des Begriffes sind, so muß es eine ursprüngliche äquivoke Entstehung des Begriffes und der Vorstellung geben. Denn diese Vorstellung, durch die die erscheinende Wirklichkeit wahrgenommen und vorgestellt wird, enthalten schon selbst Begriffe in sich. Die (sinnliche) Vorstellung ist daher ihrem Inhalte nach selbst Begriff. Es kann daher ein Uebergehen der Vorstellung in den Begriff stattfinden.

Da die erscheinende Wirklichkeit die Metamorphose des Begriffes ist, so ist sie an sich Vernunft. Wenn diese Wirklichkeit daher wahrgenommen oder sinnlich vorgestellt wird, so wird das an sich Vernünftige, die Verwirklichung der Vernunft vorgestellt. Diese Vorstellung des Vernünftigen kann übergehen in die adäquate Form desselben, der Begriffe, weil sie dasselbe, die vernünftige Wirklichkeit zum Bewußtsein bringen.

Es kann aber ein Begriff in den andern übergehen, indem er sich denkt, weil jeder nur ein Bestandtheil des absoluten Begriffes ist und als solcher tendirt, in den andern übergehend den absoluten Begriff zu bilden, und weil jeder Begriff dieselbe Qualität denkt.

Der Entwicklungsproceß, die Verwandlung der Vorstellungen in Begriffe und die der Begriffe in einander, ist daher überall möglich, weil die Objectivität an sich dasselbe ist was die Subjectivität ist, die Metamorphose des Begriffes, jene die sich entwickelnden Bestandtheile, der Makrokosmus, diese die geeinten Bestandtheile, der Mikrokosmus.

Wenn die erscheinende Wirklichkeit begriffen werden soll, so muß zweierlei erklärt werden, theils eine Vielheit, theils ein Werden von Phänomenen. In der erscheinenden Wirklichkeit ist das Ding, das erscheint, in einer mannigfaltigen, sich verändernden Erscheinung vorhanden. Der erscheinende Staat ist in der Er-

scheinung vielfach und im Werden begriffen. Diese Vielheit und Entwicklung soll begriffen werden.

Der Gedanke des Mikro-Makrokosmus oder der, daß das Wirkliche das Werden des in seine Bestandtheile zerlegten Begriffes, die Metamorphose des Begriffes ist, kann die metaphysische Grundlage für eine Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit genannt werden, wenn darin ein realistisches Verständniß ermöglicht wäre. Dieser Gedanke aber löst jenes Problem nicht, sondern die Erklärung ist mit sich in Widerspruch und die Lösung beseitigt das Problem statt es zu beantworten.

a. Der Widerspruch in der Erklärung.

Durch den Begriff wird das An- und Fürsichsein des Gegenstandes gedacht. Die Momente des Begriffes denken die nothwendigen Prädicate des durch ihn gedachten Subjects, oder (logisch) sind seine nothwendigen Elemente, von denen keins ohne das andere und keines in dem Begriffe nicht gedacht werden kann.

In der Metamorphose des Begriffes sollen die Bestandtheile des Begriffes, der sich entwickelt, gesondert von einander gedacht werden. In der erscheinenden Entwicklung sind darnach die Momente der Begriffe nicht nur auseinandergelegt — wie es in der Abstraction geschieht — sondern es sollen diese Momente gesondert von einander erscheinen.

Wenn die Geschichte das Werden des Geistes, die Metamorphose dieses Begriffes ist, die Bestandtheile des Geistes aber der Staat, die Kunst, Religion und Wissenschaft sind, so müssen nach der Construction der Geschichte die Momente sowohl die nothwendigen in einer Einheit verbundenen Elemente der Begriffe zugleich aber auch die nicht nothwendigen, nicht nothwendig einheitlich verbundenen Momente sein: der Geist ist die Einheit von Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft, der Geist ist nothwendig wissenschaftlich, religiös u. s. w., er kann nicht oder bloß in der Abstraction nur der eine oder der andere sein. In der Geschichte aber muß er nach dieser Construction nothwendig sein, was er

nicht sein kann, nur Kunst wie bei den Griechen u. s. w. oder nur Recht wie bei den Römern.

Dasselbe findet in der Construction der Natur statt. Die Systeme und Organe des Mikrokosmus, des Menschen sind die nothwendigen Glieder seines Organismus, ohne welche dieser nicht gedacht werden kann. In der Naturgeschichte aber müssen dieselben nothwendig verbundenen Systeme und Organe nothwendig nicht verbunden sein, denn nothwendig soll das Insekt z. B. nur Lungenthier, das Amphibium nur Nasenthier sein, es müssen daher die Organe die nothwendig zusammengedacht werden müssen, nothwendig nicht zusammen sein.

Weder durch die Erklärung, daß in jedem Momente die andern zum Theil und auf eine gewisse Weise mitgesetzt sind, noch durch die Versicherung, daß am Ende der Geschichte dieselbe Nothwendigkeit sich ergebe, die im Begriffe die Momente vereint, kann es ermöglicht werden, daß, was dem Begriffe nothwendig ist, ihm nicht nothwendig sei. Daß theils das römische Volk als das wirklich gewordene Recht, als die Verwirklichung von diesem Bestandtheile des Geistes, theils als der Geist bezeichnet wird, in dem jenes nur vorwiegend, die andern Momente des geistigen Lebens deßhalb zurückgedrängt enthalten seien; oder in der Naturgeschichte das Insekt als das Thier zu bezeichnen, in dem sich die Lunge vorwiegend entwickelt hat, die andern nothwendigen Organe des Mikrokosmus aber nur der Möglichkeit oder rudimentär mitgesetzt seien, ist eine Verbesserung, aber keine Aufhebung jenes Fehlers. Durch die Behauptung, es sei nicht die Meinung der Construction, daß die besondere Erscheinung nur ein Bestandtheil eines Begriffes sei, ein Thier nur ein Organ des Mikrokosmus, ein Volk nur ein Bestandtheil des Geistes, sondern es sei die besondere Erscheinung, das Ganze aber auf einer besonderen Stufe seiner Entwicklung, so daß in demselben vorwiegend der eine Moment hervortrete, wird die Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit nicht qualificirt. Denn was dieses „vorwiegend" oder diese „besondere Stufe" betrifft, so liegt darin nur, daß die mitgesetzten anderen Momente

nur der Möglichkeit nach, der Wirklichkeit nach aber doch nur die besondere Erscheinung ein Bestandtheil des Begriffes ist.

Ein Insekt, das ein Lungenthier ist, enthält allerdings mehr Organe in sich, als das Tracheensystem, es enthält alle Organe und Systeme, die einem Organismus nothwendig sind, in sich; das römische Volk, das Volk des Rechts, enthält gleichfalls alle nothwendige Bestandtheile des Geistes in sich, diese werden freilich als nichtdaseiende bestimmt. Allein nicht darin liegt der widersprechende Mangel dieser Construction, daß sie in der Betrachtung der besonderen Dinge die Bestandtheile der Begriffe oder Systeme des Organismus, von denen sie behauptet, daß sie nicht verwirklicht, oder nicht in Betrachtung zu ziehen seien, sondern daß sie überhaupt die besondern Dinge als Exemplificationen des Begriffes oder seiner Bestandtheile ansieht, daß sie meint, es müsse überhaupt die erscheinende Wirklichkeit nur als die Entwicklung des Begriffes angesehen werden. Denn der in dieser Construction unvermeidliche Widerspruch, daß die nothwendigen Bestandtheile des Begriffes nicht nothwendige sind, entspringt nicht aus der Vernachlässigung gewisser Momente der Begriffe in der Entwicklung besonderer Erscheinungen, sondern aus der behaupteten Metamorphose des Begriffes als erscheinende Wirklichkeit. Es können daher die Begriffe oder deren Momente nicht die erscheinende Wirklichkeit sein.

Die Construction der Geschichte oder die Ansicht, daß die Metamorphose des Begriffes die erscheinende Wirklichkeit sei, involvirt den Widerspruch, daß die nothwendigen Bestandtheile eines Begriffes dessen nothwendige Bestandtheile nicht sind. Dieser Widerspruch scheint durch die Construction fortwährend aufgehoben zu werden, wie er von ihr producirt wird. Weil die Bestandtheile des Begriffes demselben nothwendig zukommen, so soll durch die Entwicklung nothwendig das eine Moment in das andere übergehen und mit demselben verbunden werden. Hiermit stellt sich die Construction auf die Seite der Behauptung, daß die Bestandtheile des Begriffes demselben nothwendig zukommen; allein indem sie die erscheinende Wirklichkeit construirt, muß sie während der Construction annehmen, daß in jeder besondern Erscheinung ein Be-

standtheil, und in einer späteren ein anderer u. s. f. erst wirklich geworden ist. Damit aber verfällt sie unvermeidlich in den Widerspruch, daß diese Bestandtheile nicht nothwendige Bestandtheile sind. Um überhaupt etwas als erscheinende Wirklichkeit betrachten zu können, muß die Construction annehmen, daß die Bestandtheile des Begriffes demselben nicht nothwendig zukommen.

Wenn daher die Construction ihren Widerspruch fortwährend aufzuheben scheint, so muß sie ihn doch nothwendig setzen und hierin liegt das Unvermeidliche dieses Widerspruches. In einer bestimmten Zeit ist der Geist nothwendig das nicht, was er nothwendig ist.

b. Der Widerspruch in den Folgen dieser Erklärung.

Die Construction des Thatsächlichen widerspricht sich nicht nur, sondern statt ihr Problem zu lösen beseitigt sie es.

Das Problem einer Construction liegt darin, die erscheinende Wirklichkeit d. i. das Werden und die Vielheit der Erscheinungen desselben Dinges zu begreifen. Dieß Problem beseitigte diese Construction durch ihre Behauptung, daß die Metamorphose des Begriffes die erscheinende Wirklichkeit sei, indem sie an die Stelle der Veränderung Veränderungslosigkeit, an die Stelle der Vielheit deren Negation setzt. Deßhalb wird sie zu der Erklärung gezwungen, daß die erscheinende Wirklichkeit nicht erscheint.

Da die Annahme, die Entwicklung des Begriffes sei die erscheinende Wirklichkeit, zu ihrer Voraussetzung ein absolutes Werden hat, so kann schon hieraus, ebenso aber aus der von ihr angenommenen Naturentwicklung geschlossen werden, daß dieselbe eine Veränderungslosigkeit an die Stelle der Veränderung setze. Allein es soll hier aus dieser Constructionsweise selbst die Beseitigung ihres Problemes gezeigt werden.

1. Die Veränderung.

Die Veränderung zu begreifen ist eine Aufgabe der Philosophie. Die Lösung dieses Problemes ist für die Philosophie schwieriger, als die anderer ihrer Probleme. Da die Philosophie es mit dem ewigen Begriffe der Dinge (den Ideen) zu thun hat, so er-

scheint ihr die Wahrheit als ein beständiges sich selbst gleiches Sein. Es liegt daher in der Philosophie überall nicht nur eine Tendenz, ihre Gegenstände absolut zu setzen, sondern die Veränderung zu negiren. Hieraus sind die atomistischen und die Systeme der Immanenz und Evolution zu verstehen, welche die veränderungsvolle Erscheinungswelt entweder für realitätslos oder für ein absolutes Werden erklären.

Das absolute Werden erscheint als ein Hülfsgedanke um das Absolute zu denken. Indem das Absolute gedacht wird, wird der Gedanke des Absoluten selbst verändert. Diese Veränderung glaubt man aufheben zu können, indem man sie selbst für absolut erklärt. Wenn dieser Gedanke für ein Mittel gehalten werden kann, um die Veränderung vom Absoluten fern zu halten, so ist er doch nicht dazu qualificirt, die Veränderung der Erscheinungswelt zu erklären.

Von der idealistischen Identitätsphilosophie ist versucht worden, die veränderungsvolle Erscheinungswelt durch eine Entwicklung des Begriffes zu erklären. Das Denken verändert sich, indem es die Wahrheit denkt. Diese Veränderung gehört zur Wahrheit, denn es kann die Wahrheit nur denkend erkannt werden. Daher wurde von dieser Philosophie erklärt (Fichte, Hegel), die sich entwickelnde Wahrheit sei erst die Wahrheit. Die Wahrheit, wie Hegel sagt, sei Subjectivität.

Die Veränderung der Erscheinungswelt ist ein Denkproceß der Wahrheit. Die Producte des Denkens sind die Begriffe, es mußten daher, indem die Veränderung durch das Denken erklärt werden sollte, die werdenden Erscheinungen Begriffe oder Bestandtheile derselben sein.

Der Begriff ist theils der ewige, veränderungslose Begriff der Sache, theils ist er mein Begriff, der vom Denken producirt wird. Diese Entwicklung des Begriffes soll das Werden der Erscheinungswelt erklären. Indem die Wahrheit Subjectivität ist, kann die Metamorphose des Begriffes das Werden der erscheinenden Wirklichkeit sein.

Der ewige Begriff und der Begriff im Denken solle aber nach der Construction derselbe sein, denn jener ist nur was er ist,

indem er der Begriff im Denken ist. Weil die Substanz „in Wahrheit" oder „wesentlich" Sichselbstwerden ist, so ist der ewige Begriff derselbe nur, wiefern er der (im Denken) sich entwickelnde Begriff ist. Die Veränderung, die dem Begriffe zukommt, ist daher das Sein des ewigen Begriffes.

Die Veränderung, die in der Erscheinungswelt ist, ist veränderungslos, indem sie absolut ist. Jede Evolutionstheorie hebt die Veränderung auf, statt sie zu erklären. Die Veränderung enthält entweder was in ihrem Begriffe liegt, daß sich Etwas verändert, oder wie nach der Evolutionstheorie, es giebt nichts das sich verändert, außer der Veränderung, dem Werden selbst. Ist das Werden das sich gleich Bleibende in der Veränderung, so ist die Veränderung scheinbar. Da die Substanz „wesentlich" Sichselbstwerden ist, so ist das Sichselbstwerden die Substanz und mithin ist Nichts, das sich verändern kann, die Veränderung ist immer dieselbe, d. h. keine.

Liegt daher schon im Begriffe der Veränderung, daß, wenn sie überall stattfinden soll, Etwas sein muß, das die Veränderung erleidet, und diese demnach durch eine Möglichkeit, die ihr zu Grunde liegt und durch eine Wirklichkeit, die sie vollendet, bedingt ist, so folgt, daß durch den Begriff der absoluten Veränderung, oder was dasselbe ist, der Substanz, welche „wesentlich" Sichselbstwerden ist, die Veränderung geläugnet wird, weil diesem Werden die Bedingungen fehlen, wodurch es Werden ist.

In der Construction wird der Begriff der absoluten Veränderung exemplificirt. Das Werden der Erscheinungswelt wird construirt, d. h. die Veränderung derselben wird begriffen als ein Zusammengehen, Identificiren der Begriffsbestandtheile, die nothwendig im Begriffe vereint sind. Indem daher die exemplificirten Begriffsbestandtheile in einander und in ihren Begriff übergehen, der Makrokosmus Mikrokosmus wird, verändert sich nichts; oder es entsteht im Gedanken nur der Schein der Veränderung. Dieser Schein ist das Nachbild, das von der construirten Veränderung im Gemüthe zurückbleibt, die gedacht nichts ist.

Wenn die Naturphilosophie das Werden der Natur begreifen

will, als das Werden des Menschen, indem sie zur Einheit zusammengegangen ist, so soll der Gedanke des Werdens darin ausgedrückt sein, daß die Bestandtheile des Mikrokosmus einmal exemplificirt für sich zu sein scheinen, dann, was sie nothwendig sind, im Mikrokosmus vereint sind. Der auseinandergelegte Mensch, die Natur, und die in eine Einheit zusammengegangene Natur, der Mensch, sind derselbe. Daher kann keine Veränderung in einer Natur sein, deren Genesis nichts Anderes ist, als das Zusammengehen der Bestandtheile des Mikrokosmus. Die Veränderung, die nach dieser Vorstellung in der Natur zu sein scheint, ist nur, daß dieselben Bestandtheile einmal für sich, selbstständig zu sein scheinen, dann nicht scheinen, was sie nicht sind. Diese Veränderung ist der Schein der Veränderung, der in der Analyse und Synthese von Begriffsmomenten liegt. Es scheint im Denken eine Veränderung stattzufinden, wenn es einmal die Momente des Begriffs, dann den Begriff als Einheit seiner Momente denkt.

Wenn die Geschichte das „Werden der Religion" ist, die Religion aber das „ganze, vollendete, wirkliche Geist" *), der als Mikrokosmus Grund und Eintheilungsprincip des historischen Werdens ist, so ist dieses nichts Anderes als die Abstraction von der Einheit der Begriffsmomente, „der vollendete Geist, die Religion", und dennoch die Reflexion auf die Einheit dieser Momente. Denn die Geschichte soll nichts Anderes sein, als das Werden des religiösen Geistes. Dieser existirt daher einmal in seinen Begriffsbestandtheilen ohne deren Einheit, als Bewußtsein des endlichen Geistes, entweder von der absoluten Substanz, oder vom absoluten Selbst, und dann als deren Einheit in dem Christenthum, dessen Entwicklung nur darin besteht, daß es die Einheit jener Momente zusammenhält. Ein solches Werden ist veränderungslos, es ist nur der Schein des Werdens, der in der Abstraction und Reflexion des Begriffs liegt.

Wie im Atomismus nichts wird, weil nach ihm jegliches Werden nur eine Ortsveränderung oder eine Veränderung in der Be-

*) Hegel. Phänomenologie S. 513

trachtungsweise der unveränderlichen Bestandtheile sein soll, so kann auch nach der Evolutionstheorie, daß die Veränderung absolut oder der ewige Begriff das Denken seiner Bestandtheile und deren Einheit sei, und nach der Construction des Wirklichen, daß das Werden der Erscheinungswelt die Metamorphose des Begriffes sei, nichts werden.

Wenn das Wirkliche nichts ist als die Exemplification entweder der Begriffsbestandtheile oder deren Einheit und das Werden demnach nichts Anderes sein kann, als das Übergehen dieser Bestandtheile in einander und in ihre Einheit, so fehlen um den Begriff das Werden zu denken, alle Bedingungen. Die Construction des Wirklichen daher, indem sie das Werden der erscheinenden Wirklichkeit auf die Metamorphose des Begriffs zurückführt, bringt den Begriff eines veränderungslosen Werdens hervor. Dieß Werden ist nichts Anderes, als was in der Verbaldefinition dieses Begriffes, daß es das Übergehen des Sein in Nichts und umgekehrt sei, enthalten ist. So wenig durch diese Erklärung der reale Begriff des Werdens gedacht wird, kann die Construction ein anderes als veränderungsloses Werden denken.

2. Die Vielheit.

Die Erscheinungswelt ist eine Vielheit von Erscheinungen desselben Dings. Das Recht ist in der Erscheinung römisches, germanisches u. s. w. Die Vielheit, welche durch die Erscheinung an dem Begriffe Theil haben soll, ist ebensosehr ein Begriff mit dessen Erklärung die Philosophie sich lieber nicht beschäftigt hat. Die „Einzigkeit" des Begriffes scheint an und für sich jene Vielheit der Erscheinungen nicht zuzulassen, weßhalb die Philosophie nicht selten diese Vielheit, wie die Veränderung der Erscheinungswelt, für Schein erklärte.

Durch die versuchte Construction des Thatsächlichen ist aber in der deutschen Philosophie die Aufmerksamkeit auf diese Vielheit gelenkt worden, und es ist versucht worden, sie aus der Metamorphose des Begriffes zu erklären.

Wenn jeder Begriff als solcher nur einmal vorhanden ist, so

scheint er doch selbst in sich, indem er eine Einheit mehrerer Momente ist, eine Vielheit zu enthalten. Durch diese vermeintliche Vielheit ist die Vielheit der Erscheinungswelt erklärt worden. Die vielen Erscheinungen sind der Begriff selbst, in seine Bestandtheile zerlegt, von denen jeder eine Erscheinung sein soll.

Auf diese Weise ist die erscheinende Wirklichkeit aus der Metamorphose des Begriffes erklärt worden, die Vielheit durch die Bestandtheile desselben, das Werden durch die Entwicklung des Begriffes. Durch eine solche Erklärung wird aber einerseits die Erscheinung ein wesentlicher Schein, indem die Bestandtheile des Begriffes die Vielheit der Erscheinungen erklären sollen, andrerseits involvirt die Erklärung des Werdens der Erscheinung durch die Entwicklung des Begriffes den fortgehenden Widerspruch, daß sich die Erscheinungswelt, so wie sie sich verändert, sich nicht verändert. Weil deßhalb die erscheinende Wirklichkeit sowohl für ein wesenloser, als veränderungsloser Schein gehalten werden muß, ist darnach die Erklärung der erscheinenden Wirklichkeit die, daß sie nicht erscheint.

Wird die Vielheit numerisch genommen, so vermag der Begriff sie nicht zu fassen, denn die Zahl ist nicht für ihn. Da aber nur der Begriff ist, so müssen seine Bestandtheile die Vielheit erklären. Wenn die Natur daher eine Vielheit von Individuen umfaßt, so erklärt die Construction diese vielen Individuen als Exemplificationen der Bestandtheile eines Makrokosmus, von dem das Thier einen, die Pflanze einen andern, und einen dritten Bestandtheil die Erde repräsentirt. Das Thier ist die Exemplification der Bewegung und Empfindung, die Pflanze die der Zeugung, das Metall des Magnetismus (Oken) u. s. w. Die nothwendigen Bestandtheile einer natürlichen Welt sind, exemplificirt, die Vielheit dieser Welt.

Die vielen Staaten werden von der Philosophie der Geschichte als die Exemplificationen der nothwendigen Bestandtheile des Staates begriffen, dessen Einheit in der orientalischen Despotie, dessen Vielheit in der antiken Republik, deren Durchdringung in der christlichen Monarchie zur Erscheinung kommt.

Diese Construction beruht daher auf einer dreimaligen Betrachtung desselben Begriffes, in der der Begriff erstens, um es so zu nennen, Makrokosmus ist, zweitens die erscheinende Vielheit desselben, und drittens Mikrokosmus, die erscheinende Einheit desselben. Der Mikrokosmus des Staats z. B. ist die christliche Monarchie, die griechische Republik und die orientalische Despotie sind die Erscheinungen des Makrokosmus, des allgemeinen Begriffes des Staates. Wenn der Mensch der Mikrokosmus ist, so ist er die erscheinende Einheit, in die die vielen Bestandtheile des Makrokosmus, die exemplificirt die Vielheit der Welt ausmachten, vereinigt sind.

Die Rechtfertigung dieser Construction besteht daher in der Deduction, daß durch diese dreimalige Betrachtung desselben Begriffes eine Verschiedenheit desselben sich ergiebt. Wenn das erkennende Subject denselben Begriff dreimal betrachten muß, um ihn zu verstehen, so ist das im Bedürfniß des Subjects, aus dem nicht auf eine objective „Dreimaligkeit" desselben Begriffes (siehe b. d. Werden) geschlossen werden kann. Es mag wohl manches Subject die Hegel'sche Logik siebenmal durchgegangen sein, um sie zu verstehen, woraus aber nicht nach der Schlußweise desselben gefolgert werden kann, daß diese Logik siebenmal existire.

Da dem Wesen oder dem Begriffe nach der Makrokosmus, dessen Vielheit und erscheinende Einheit, der Mikrokosmus, ein und dasselbe ist, so kann ihre Verschiedenheit nur Phänomen sein, d. h. in der subjectiven Betrachtungsweise liegen. Die Verschiedenheit wird daher an sich negirt und zu einem subjectiven Schein gemacht. Dieß ist die Folge davon, daß die Vielheit durch die Bestandtheile des Begriffes erklärt werden soll. Der Begriff ist überall nur einmal, ihm kommt das Prädicat der „Einzigkeit" zu, daher kann seine Verschiedenheit nur eine mehrmalige Betrachtung sein, wodurch jedoch die zu erklärende Vielheit wegerklärt wird.

Wenn das Erkennen keine andern Mittel hat, die erscheinende Wirklichkeit zu begreifen, als die in der Inhaltserklärung des Begriffes liegen, so kann sie nicht begriffen werden, und der Denker täuscht sich daher, wenn er seinen Begriff derselben für dieselbe

ausgiebt. Dieß hat die Construction immer gethan, die die Schranken ihres Begreifens für die Schranken der Wirklichkeit hält.

In dieser Construction wird der Mikrokosmus für die Identität des abstracten Begriffes und seiner Erscheinung, oder des Makrokosmus und seiner erscheinenden Bestandtheile ausgegeben und gemeint, daß diese Identität die Wahrheit sei, da sie die Idee d. i. die Identität des Begriffes mit der Wirklichkeit sei. Ein solcher Makrokosmus, heiße er nun Mensch, oder Staat, oder Christus, oder Gott (denn der absolute Geist ist selbst nur der vollendete Mikrokosmus) ist ein exemplificirter Begriff, der, statt die Wahrheit zu sein, dieselbe verkehrt. Diese Verkehrung findet sowohl von Seiten des Mikrokosmus wie des Makrokosmus statt.

Der Begriff d. i. naturphilosophisch der Makrokosmus, enthält die Erscheinungen als seine Bestandtheile in sich, er ist als das Allgemeine der Grund dieser Erscheinungen. Er ist aber nicht, daher ist er auch nicht der Grund der Erscheinungen. Dem allgemeinen Begriff soll keine Gegenständlichkeit zukommen, daher wird gesagt, er sei abstract-allgemein. Wenn er aber abstract-allgemein ist, so ist er nicht für sich, sondern ist nur in seinen Erscheinungen. Die Erscheinungen, die vom Makrokosmus hervorgebracht sein sollen, können daher vom Makrokosmus nicht hervorgebracht sein, denn der Makrokosmus als der abstract-allgemeine Begriff kann nicht wirken, da er nicht ist, und wenn er zu sein scheint, in seinen eignen Erscheinungen, so hat er keine Kraft sie hervorzubringen. Diese Erscheinungen des Makrokosmus, die sein Sein ausmachen sollen, sind daher äquivoke Gebilde von Nichts.

Der Makrokosmus oder der abstract-allgemeine Begriff überhaupt ist nur in seinen erscheinenden Bestandtheilen. Dieß Besondere ist die Exemplification allgemeiner Begriffe. Indem der Makrokosmus in diesem Besondern existirt, existirt er im Nichtsein; für sich ist der Makrokosmus nicht, denn und wenn er in den besonderen Erscheinungen sein soll, ist er wie diese im fortwährenden Verschwinden.

In dieser Vorstellung vom Makrokosmus verkehrt sich daher die Welt. Es soll der Grund seiner Erscheinungen sein, da er

aber als solcher nicht ist, ist er auch nicht Grund und es wären daher die Erscheinungen der Grund des Makrokosmus. Der Makrokosmus ist nicht, denn er ist der abstract-allgemeine, er ist nur im Besondern, dieß aber verschwindet, das Sein des Makrokosmus ist daher sein Verschwinden.

Da der Makrokosmus, wie seine exemplicirten Bestandtheile, verschwindet, so scheint der Mikrokosmus als die exemplicirte Einheit der verschwindenden Erscheinungen, der Grund und das Sein des Makrokosmus zu sein. Der Mikrokosmus muß den Makrokosmus und die Exemplication seiner Bestandtheile hervorbringen.

In dieser Betrachtung der erscheinenden Wirklichkeit verkehrt sich die Welt wie in der katholischen Weltanschauung. Die Erde wird der Grund des Universums, die kleine Welt auf der Erde, der Mensch, der Grund der Erde, Christus, der besondere Mikrokosmus der Menschheit, deren Grund. Diese Verkehrung wird nicht rectificirt durch den absoluten Geist, der der Grund oder der Begriff von Christus ist. Denn Gott ist der absolute Mikrokosmus, der daher nur die Verkehrung erhält, indem vom Makrokosmus und dessen erscheinender Vielheit (Natur und Geschichte) dasselbe gesagt werden muß, was von ihm innerhalb eins dieser Gebiete gilt.

Die Vielheit ist, weil sie nur in der Betrachtungsweise liegt, daher nur Phänomen und die drei Betrachtungsweisen verkehren die Weltentwicklung zu einem Anthropologismus, indem der Mensch oder eine besondere Eigenschaft des Menschen Grund und Endzweck der Welt im Allgemeinen sein soll.

Die Vielheit, welche die Construction erklären soll, ist nur ein leerer Sammlungspunkt der Begriffsbestandtheile. Die Vielheit, welche in der Natur und Geschichte ist, liegt darin, daß in ihr das Begriffssystem erscheint. In dieser Erscheinung ist jeder erscheinende Gegenstand in einer Mannigfaltigkeit von Erscheinungen. Diese Mannigfaltigkeit ist das eigentliche Historische an der Erscheinung. Der ewige Begriff des Staats erscheint und wird damit in der Geschichte, so wie er aber in dieser ist, ist er ein griechischer, römischer, deutscher Staat. Ebenso ist es mit allen übrigen

Gegenständen, die in der Geschichte eine Verwirklichung finden, sie haben eine historische Bestimmung durch die Subjecte und durch Raum und Zeit angenommen. Dem Begriffe nach enthält der Organismus mehrere Systeme in sich, diese erscheinen in der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. Das Athmungsorgan ist in den verschiedenen Thieren verschieden, es hat eine Bestimmung angenommen. Die vielen Individuen in der Natur und Geschichte sind ebenso nicht nur der Ausdruck des Allgemeinen, jene eine Exemplification des Organismus, diese des historischen Subjects, sondern dieß Allgemeine hat eine Bestimmung angenommen.

Die Construction des Wirklichen muß diese Bestimmung erklären können, oder sie ist nicht, was sie sein soll. Die Erklärung aber, die die Construction davon giebt, ist eine Combination und endlose Wiederholung derselben Begriffsbestandtheile, die im Allgemeinen gedacht werden.

Wenn die Construction erklären soll, was das griechische Volk oder der griechische Staat u. s. w. ist, so soll diese Erklärung darin enthalten sein, daß aus dem angenommenen Mikrokosmus der Geschichte bei Hegel dem religiösen Geiste ein Bestandtheil derselben — die Kunstreligion oder was dasselbe ist, die Kunst als Moment für sich, d. h. wie sie noch nicht in ihrem Mikrokosmus ist — darin exemplificirt ist. Diese Bestimmtheit soll alle Prädicate des Griechischen durchdringen und es selbst sein.

Auf dieselbe Weise muß die Naturphilosophie, indem sie die Naturgeschichte construirt, annehmen, daß die mannigfaltige Erscheinung die in ihr ist, nur die endlose Wiederholung und Combination der Bestandtheile eines Organismus sind. Was daher ein „Lurch" (Oken — Amphibium) ist, das kann nur darin liegen, daß der Organismus als Nase- oder Muskelsystem exemplificirt ist.

Das Historische ist daher hiernach nur eine Bestimmtheit, in der auf verschiedene Weise die Begriffsbestandtheile combinirt sind. Irgend ein Bestandtheil des Organismus oder des Geistes vertritt die Stelle des Historischen und die historische Bestimmtheit die die Erscheinungen annehmen, ist nur das Enthaltensein der anderen Begriffsbestandtheile in dem einen. Ein Lurch ist daher ein

Organismus durch das Muskelsystem, ein griechischer Staat und griechisches Volk der Geist durch die Kunst (Plastik) angesehen. Dieser Sammlungspunkt der Begriffsbestandtheile in einem derselben soll die historische Bestimmtheit sein, und deren Mannigfaltigkeit liegt demnach in der endlosen combinirenden Wiederholung der Begriffsbestandtheile.

Wie etwas beschaffen sei, darauf kann von einer Construction nur durch eine Wiederholung des allgemeinen Inhalts geantwortet werden. Wie die griechische Kunst oder die Lunge der Wallfische beschaffen sei, dieß kann von der Construction nicht aus der historischen Bestimmtheit der Griechen oder der naturhistorischen des Wallfisch, sondern nur erkannt werden aus der Combination der allgemeinen Bestandtheile der Geschichte oder des Organismus. Die griechische Kunst ist die Kunst, sofern von ihr die anderen Bestandtheile der Geschichte determinirt sind. Das Griechische ist daher nur der Sammlungsort aller Bestandtheile der Geschichte in einem derselben. In der That kann nicht die Frage sein nach dem, was das Griechische ist, nach einer historischen Beschaffenheit, weil die Antwort darauf nur aus dem allgemeinen Begriffe gegeben werden kann. Die Construction des Historischen ist daher eigentlich die Construction desselben ohne das Historische. Denn die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist nicht — wenn sie nur die Combination der allgemeinen Begriffsbestandtheile ist.

Die Construction der Geschichte beseitigt daher ihr Problem, statt es zu lösen. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ist die Erklärung ihres Nichtseins. Denn weder ist eine mehrmalige Betrachtung Desselben ein Vieles, noch bringt eine Combination allgemeiner Begriffsbestandtheile ein Mannigfaltiges hervor.

Wenn in der Erscheinungswelt eine einheitliche und nothwendige Entwicklung ist, so ist diese bedingt durch die besondere Natur desjenigen, das sich entwickelt. Wenn aber diese besondere Natur nicht ist, so ist die Entwicklung eine allgemeine und nothwendige desjenigen, das sich nicht entwickelt, d. h. der Ideen.

Der Construction der Wirklichkeit fehlen daher alle Begriffe, die

nothwendig gedacht werden müssen um das Werden zu denken. Das Werden, das die Metamorphose des Begriffes ist, oder die reale Eigenschaft der an sich unbestimmten Substanz ist der Name für das, was gedacht werden soll. Denn es gibt in der Construction, wie gezeigt werden wird, kein Subject für das Etwas wird, noch Etwas das wird, noch eine Mannigfaltigkeit, die sich im Werden explicirt, noch den Gedanken einer realen Möglichkeit, die durch das Werden wirklich wird. Diese Bedingungen sind einfach negirt durch die Erklärung des Werdens, die der Idealismus gibt.

Die Möglichkeit einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes liegt in dem Gedanken, daß die Weltentwicklung die Metamorphose des Begriffes ist. Die Erklärung der Weltentwicklung involvirt einen unvermeidlichen Widerspruch, und statt ihr Problem zu lösen beseitigt sie es. Daher muß hieraus ein Vorurtheil entstehen gegen die Erklärung einer äquivoken Entstehung des Begriffssystemes, welche Erklärung jedoch an und für sich noch zur Betrachtung kommen muß.

Durch die Einsicht, daß die Weltentwicklung nicht durch die Metamorphose des Begriffes erklärt werden könne, werden wir getrieben eine andere Erklärung aufzustellen und nach den gegebenen Andeutungen geführt, durch eine Sonderung der sich widersprechenden Bestandtheile diese Erklärung dahin auszusprechen. Die Weltentwicklung setzt voraus, daß es eine Welt von Dingen an sich gibt, die auf die gleiche Weise bestimmt Grund und Anfang der Entwicklung sind. Wie das Werden endlich ist, so muß Etwas vor dem Werden sein. Was vor dem Werden ist, ist reale Möglichkeit, ist das Ding als Begriffsgegenstand. Dieß ist die ewige Welt, die keiner Metamorphose, auch die des Begriffes nicht unterworfen sein kann. Die Weltentwicklung ist eine Entwicklung für das Bewußtsein in Raum und Zeit. Die phänomenenartige Vielheit und das Werden kann daher, wie es sich gezeigt hat, kein reales Prädicat des Begriffes sein, sondern muß ein ideales des Denkens oder der Erscheinung sein. Durch diese Sonderung wird es möglich die sich gleiche Welt der Dinge an

sich und das Werden der Dinge für das Bewußtsein zu denken. Hiernach muß es daher möglich sein denselben Begriff des Dinges, oder das begriffene Ding als an und für sich seiend und deßhalb als für das Bewußtsein werdend zu denken. Diese Entwicklung kann eine veränderungsvolle und mannigfaltige Erscheinungswelt sein, während die Metamorphose des Begriffes veränderungslos und ohne Vielheit ist.

2. Das denkende Subject erklärt durch die äquivoke Entstehung.

Wie in der körperlichen Welt die generatio aequivoca die ursprüngliche Entstehung von Organismen enthalten soll, so muß sie auch auf dem geistigen Gebiete die ursprüngliche Entstehung des denkenden Subjects erklären. Zur Vorstellungsmasse kommt das denkende Subject hinzu, wie zur rohen (unorganischen) Materie der Organismus. Dieser ist aus Unorganischem entstanden, ebenso das denkende Subject ursprünglich ohne Ich, entweder aus dem sogenannten unbewußten Denken, oder aus der Vorstellungsmasse.

Jenes subject-objectlose Denken, die reine Thätigkeit, die im Anfange war, als er noch nicht Anfang war, ist das unbewußte Denken oder die Vorstellungsmasse, in die jenes unmittelbar umschlägt. Dieses Denken ist der verzweiflungsvolle Gedanke, in den sich das idealische Denken stürzt um vor Allem zu sein. Daß ein solches Denken reines Übergehen aller Vorstellungen, Gedanken in einander sei, ist die Behauptung des Idealismus, der das ganze Begriffssystem und mit ihm das denkende Subject aus einer Einheit ableiten will. Selbst dem Skeptiker soll es gewiß sein, daß vor dem Flusse der Dinge oder was hier dasselbe heißt, der Vorstellungen nichts oder daß dieses Fließen das Nichts selbst sei.

In der idealistischen Philosophie scheint das denkende Subject zu seinem vollem Rechte gekommen zu sein. Denn erst dieses gibt der Substanz ihre Wahrheit, und ohne das Bewußtsein ist die Wahrheit nicht sie selbst. Diese Ansicht gewinnt ihre Wahr-

heit durch die Erklärung des denkenden Subjects aus einer äquivoken Entstehung.

Das „Ich denke ich bin“, oder „Ich bin, ich setze mich selber“, scheint ein Begriff zu sein, dessen Evidenz Jedem unmittelbar einleuchtet, der aber nichts weniger als durch sich klar und deutlich ist. Das Ich ist „vor allem Setzen im Ich“ gesetzt, es ist nur insofern, es sich setzt und setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein *). „Das Ich schaut sich an als sich schaffend“. Dieser Begriff scheint daher jegliche Erklärung zurückzuweisen, denn entweder geht diese in's Unbestimmte oder im Cirkel. Das „Ich“ kann nur durch das „Sich“ erklärt werden.

Wenn das Ich daher ein Begriff ist, von dem Spinoza sagen würde, daß er nur aus sich erkannt werden kann und causa sui ist, scheint er nur eine Erklärung vom Ich zu geben, die in seiner äquivoken Entstehung liegt. Wie durch Nichts, freiwillig, aus einem Nichts Pflanze und Thiere hervorgegangen sind, so ist auch vor dem Ich nichts, das nicht durch das Ich wäre. Was das Ich ist, ist es durch sich. Das Ich kann sowenig gegeben werden, wie ihm etwas gegeben werden kann. Sollte es dennoch erklärt werden, so scheint nur eine äquivoke Entstehung desselben diese Erklärung enthalten zu können.

In einer äquivoken Entstehung gibt es keine reale Möglichkeit (Keim) der Entwicklung, sondern das Wirkliche ist ohne weiteres Keim der Entwicklung einer anderen Wirklichkeit. Die Wirklichkeit daher, die vor dem Ich ist, ist nicht der Keim des Ich, wie die Eichel der der Eiche, das Ei der der Hühner, sondern sie ist bloße Möglichkeit d. i. eine Wirklichkeit eines Andern als das Ich. Als diese Wirklichkeit ist sie die Natur oder Vorstellungsmasse.

Durch nichts als durch das Ich entsteht aus der Natur das Ich oder denkende Subject. Es ist daher hier ein Zusammenhang zwischen dem Grunde, woraus das Ich entsteht und dem be-

*) Fichte, Grundlage d. gesammten W. L. S. 9, 11, 12. Nachgelassenen Werke B. II. W. L. S. 424.

gründeten Ich, wie in dem Satz „das Licht bescheint das gesalzene Meer, und es lebt". Ein bloßes „Und" verbindet beide Theile mit einander. Es hat den Schein, als ob aus der Natur und durch sie das Ich hervorgebracht würde, dieß ist aber an und für sich nicht möglich, denn das Ich ist nur das Sich-selbst-Setzende. Daher erscheint vielmehr der Geist als die Wahrheit der Natur und diese als von ihm gesetzt.

Der Idealismus unterscheidet sich in dieser Erklärungsweise nicht viel. Fichte bestimmte ausdrücklich „der Uebergang (vom factischen Sein zum sich schaffenden) ist ein absolutes Losreißen". Das reine Subject-Object bringt nach Schelling das Subject-Object des Bewußtseins, die Natur den Geist hervor. Es ist nur ein Schein, daß die Natur auch sei, wenn sie nicht vorgestellt wird. „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist" sagt Hegel *). Darnach ist das Ich ein Schein-Product der Natur, es ist in Wahrheit nur „als sich schaffend".

Fichte hat, indem er den Widerspruch, der hierin liegt, bemerkt **), erklärt das „factische Ich ist lediglich ein Product der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Schaffens". „Das ganze factische Ich ist nur Product der Anschauung und Anschaubarkeit des absoluten Werdens." Dieses Ich ist ein bloß formales Product des absoluten Lebens; was es ist, ist es durch dasselbe, es hat daher kein Sein an sich, sondern ist nur Phänomen. Von diesem „absoluten Leben sich losreißend ist es aber das freie oder sittliche Ich, das was es ist nur durch sich ist, und „schlechthin sein eignes Sein" setzt.

Hiermit würde für unsere Aufgabe eine andere Frage sich ergeben. Der Idealismus hat frühzeitig das Ich mit dem freien Ich, den Geist mit dem freien Geist identificirt, weil er meinte, nur diesen denken zu können, und nur Fichte hat, wie es scheint, später

*) Encyklopädie §. 381.

**) Nachgelassene Werke B. III. über Schellings Philosophie S. 368 u. f. B. II. S. 425.

die Einsicht erlangt, daß das Ich ein gedoppeltes sein müsse, ein Naturproduct des absoluten Lebens, das Iche formend ein Bild von sich erreicht, und ein freies Product, das sittliche Ich *); das sich selbst seine Realität gibt. „Die, so den Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind bloße Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben und vergehen mit dieser Welt **)". Hiernach also komme ein zweifaches Ich zur Erklärung, das physische und das ethische; für uns aber in der That nur jenes, denn es handelt sich ursprünglich darum, wie das erkennende Subject zur Vorstellungsmasse hinzu komme, oder diese jenes erklärt.

Wenn der Idealismus nur darin sich gleich ist, daß er dieß Subject durch generatio aequivoca aus der Natur entstehen läßt, so veranlaßt er durch seine Erklärungsweise die Negation des zu erklärenden Gegenstandes. Das denkende Subject ist das Subject, welches denkt. Das denkende Subject, welches der Idealismus der Natur durch generatio aequivoca erklärt, ist das Subject, welches nicht denkt, sondern für welches und in welchem ein anderes als es denkt. Durch die Erklärung des Ich aus einer äquivoken Erzeugung wird das denkende Subject zu einem nicht denkenden Subject.

Es ist viel die Rede davon gewesen, daß die idealistische Philosophie (und man hat in letzter Zeit die Hegel'sche als eine solche angeführt), die an die Stelle des Objectiven das Subjective gesetzt habe. Darin hat man auch vollkommen Recht, daß die idealistische Philosophie das Denken an die Stelle aller Realität gesetzt hat, aber sie hat umgekehrt ein Nicht-Subject an die Stelle des Subjects gesetzt. Denn das Denken, welches ohne Subject denkt, denkt nicht. Das Denken aber, das durch generatio aequivoca das denkende Subject producirt, denkt sowenig wie dieses Subject. Der Name des Subjects spielt eine große Rolle in der idealistischen Philosophie, der Begriff des denkenden Subjects aber

*) Thatsachen des Bewußtseins S. 143. 183.
**) a. a. O. S. 198.



ist verwischt sowohl durch die Erklärung desselben aus der Natur nach der äquivoken Entstehungsweise, als durch die Identificirung des Geistes mit dem freien Geiste (physischer und logischer Idealismus.)

Wie kann das allgemeine Leben sich seiner bewußt werden? fragt Fichte, und antwortet: in der individuellen Form wird das allgemeine Leben sich seiner bewußt *). Das Problem der Naturphilosophie war zu erklären: wie zur Natur der Geist, zum reinen Subject-Object das Bewußtsein hinzukomme **)? Und Hegel erklärt, daß durch den Gattungsproceß die Wahrheit der Natur und damit deren absolut Erstes — der Geist — entstehe. Dieser Geist aber ist unmittelbar „die allgemeine Seele", die nicht als Weltseele, sondern „nur als Einzelheit" ihre wirkliche Wahrheit hat ***). Darnach hat der Idealismus sich dieselbe Aufgabe gestellt und im Allgemeinen die gleiche Lösung derselben gegeben, daß, um bei Fichtes Worten zu bleiben, nur in der individuellen Form das allgemeine Leben, die Natur, die Weltseele zu ihrem Bewußtsein gelange.

Es handelt sich hier nicht sosehr um diese Lösung, sondern um die Auffassung und Bestimmung des Problemes. Denn wenn dieses richtig gestellt ist, wird sich die richtige Antwort ergeben, wenn aber das Problem verkehrt gestellt ist, muß eine Antwort erfolgen, die im Allgemeinen wohl zu dieser Fassung des Problemes paßt, in der That aber keine Lösung desselben ist.

Was man sich dabei denken solle: das allgemeine Leben wird sich seiner in der individuellen Form bewußt, durch den Gattungsproceß gewinnt der Geist, unmittelbar die „allgemeine Seele", „als Einzelheit" wirkliche Wahrheit d. h. Bewußtsein; ist so leicht nicht zu sagen, man mögte es denn aus der Polemik des Herbart'schen Realismus erfahren, die nur deßhalb angewandt ist, weil der Idealismus das, wogegen jene Polemik gerichtet ist, gar

*) a. a. O. S. 97. u. a.

**) Schellings Zeitschrift für spekulative Physik B. II. Hft. 1. S. 120.

***) a. a. O. §. 391.

nicht besaß. Die Herbart'sche Polemik wider den Begriff des Ichs geht gegen ein Ich, das ins Unendliche sich verliert oder was dasselbe ist, im Wechsel kreiset, weil dieß nie in individueller Form sich bewußt werdendes Ich ist. So wenig dieser Realismus ein andres als selbst idealistisches Erkennen factisch enthält, vermag es anders als gegen sich selbst zu operiren. Dieser Realismus besitzt nur die Einsicht in den Mangel des idealistischen Erkennens, nicht aber die positive Erkenntniß vom Sein.

Das Ich wird durch die Reflexibilität erklärt, es stellt sich vor, es setzt sich; es als Sich ist durch Sich erklärt. Was es als Object ist, soll aus dem Subject erklärt werden, denn es ist als Object Subject und umgekehrt. In diesem Begriffe des Ichs, als Identität von Subject und Object, erzeugen sich zweierlei Probleme, oder eins, das einen doppelten Ausdruck hat. „Wenn einer etwas weiß, so weiß er auch, daß er es weiß und er weiß wiederum sein Wissen des Wissens, und so fort in's Unendliche" (Spinoza). Das Sich denkende, vorstellende u. s. w. Ich muß sich als Sich denkend u. s. w. denken in's Unendliche. Dieß ist der neue Ausdruck des Problemes, daß in der Begriffserklärung des Ichs ein unendlicher Progreß liegt.

In dem Begriffe des Ich soll die Reflexibilität erklärt werden, nach dem Idealismus das Object durch das Subject, denn dieses ist jenes selbst, das Gewußte, Wahrgenommene u. s. w. durch das Wissen, Wahrnehmen, das Gesetzte durch das Setzen. Das, was in dem Ich Product ist, ist sein Product und daher durch es zu erklären. Das Gedachte wird daher durch das Denken erklärt. Nun aber ist laut des Begriffes der Reflexibilität das Subject selbst das Object, das Setzen selbst das Gesetzte, der Gegenstand des Gedankens selbst der Gedanke; daher die Erklärung ein Zirkel, oder eine s. g. leere Identität. Ein Anderes im Ich ist ein Ich und als solches durch das Ich zu erklären, es ist immer „Sich" und das eine daher die Erklärung des anderen. Das Ich = Setzen ist das Ich = Gesetztes und dieß = Setzen. Dieß ist der andere Ausdruck des Problemes, der sich unmittelbar in jenen übersetzt, sobald das Problem erkannt wird. Denn der

unendliche Progreß ist nichts Anderes, als das Streben aus dem Zirkel heraus zu kommen.

Der Idealismus erklärt das Ich im Zirkel und löst diesen durch den Progreß. Der absolute Idealismus der Fichteaner — „denn Fichten gehört die Erfindung *)" — ist nichts Anderes, als die ewige Wiederholung dieses Zirkels und seiner vermeintlichen Lösung durch den unendlichen Progreß. Die Identität des Objects mit dem Subject und die endlose Erklärung des Andern im Ich durch das Ich, des Gegenstands des Gedanken durch den Gedanken des Gegenstandes, ist das Streben, das der absolute Idealismus realisirt zu haben vorgibt. Er entwickelt ohne Ermüden, daß das Bewußtsein Selbstbewußtsein und dieses jenes wird, das Nicht-Ich Ich und das Ich Nicht-Ich. Der Idealismus kommt dadurch dahinter, was das Seiende ist, daß er es zum Object des Bewußtseins, dieß aber zum Bewußtsein des Objects macht und dieß Bewußtsein = Seiendes setzt. Anfänglich scheints auch dem Idealismus, als gäbe es ein Seiendes; so wie er es aber bemerkt, ist es ihm schon im Bewußtsein als dessen Object und dieses Object kann daher nichts Anderes sein als das Subject, der Gegenstand des Gedankens nichts als die Form des Gedankens und dieß ist endlich das Seiende selbst. Dieß ist der Verwandlungsproceß des Idealismus.

Wir behaupten, es gibt nur im Idealismus jenen Zirkel und unendlichen Proceß, dieser ist im Begriff des denkenden Subjects nicht enthalten. Es muß daher im Idealismus dieser Begriff nicht vorhanden sein, sondern an seiner Stelle sich ein anderer finden, nämlich die Theorie der äquivoken Entstehung des Ichs, daß es in individueller Form, oder durch den Gattungsproceß sich seiner bewußt werde. Ein solches Ich ist kein denkendes Subject, denn es ist ohne Reflexibilität. Es sind hier zwei Begriffe vorhanden, worauf alles ankommt, der Begriff des Seienden und der Reflexibilität. Denn das denkende Subject ist Etwas

*) Herbart, allgemeine Metaphysik Thl. I. S. 538.



und dieß Etwas soll mit dem Prädicate „Reflexibilität" verbunden sein. Daher wird es darauf ankommen, daß man erkannt habe, was ein Seiendes und die Reflexibilität ist. Weder der eine noch der andere Begriff kann aber im Idealismus bestimmt werden, denn es gibt im Idealismus kein Seiendes und keine Reflexibilität.

Der Idealismus identificirt den Begriff der Reflexibilität mit dem des Selbstbewußtseins, als ob das Bewußtsein von einem Andern kein Bewußtsein wäre. Er stellt daher die Anschauung, die Wahrnehmung, „das Bewußtsein" (von einem Andern) dar, als ein Bewußtsein, worin das Ich das Bewußtseiende sei. Das „Bewußtsein" verliert sich in sein Product, die Thätigkeit geht in ihr Product über, es ist daher nicht „Reflexibilität", denn es verliert sich ja eben in seinem Product. Dieß Bewußtsein soll das Bewußtsein von der Realität sein, in der That das einzige Bewußtsein, im Idealismus aber die existirende Täuschung. Denn so wie der Idealismus dahinter kommt, daß es ein Selbstbewußtsein = Reflexibilität gibt, erklärt er, jenes „Bewußtsein" sei eigentlich kein Bewußtsein, es stelle sich nur so für uns dar, als ob die Anschauung Etwas anschaue, die Wahrnehmung Etwas wahrnehme. Denn dieß sei nicht möglich, da sowohl „Etwas", ein Gegenstand, ein Ding, nicht wahrgenommen werden könne, als auch (nota bene nach der Erklärung des Idealismus) im „Bewußtsein" die Thätigkeit in ihr Product sich verliere. Nun aber ist „Reflexibilität" Selbstbewußtsein, das alleinige Object kann daher nur jene Thätigkeit, die sich in ihr Product verlor, sein und das alleinige Bewußtsein, das von dieser Thätigkeit, d. i. das Selbstbewußtsein. Dieses entdeckt damit, daß der Gegenstand die Formen seines Setzens sind.

Der Idealismus, jeder Idealismus, hat eine sonderbare Vorstellung von der Wahrnehmung, der sinnlichen Anschauung. In ihr tritt nach seiner Meinung das Problem, womit er sich allein beschäftigt, zuerst hervor. Es ist eine Außenwelt da, wenigstens das „Vorurtheil", daß es Dinge gibt und eine Anschauung davon. Diese äußere Wahrnehmung ist dem Idealismus räthselhaft, denn er macht ein Räthsel daraus. Sage mir, was ist das, daß erstens

ein Bewußtsein ist von Etwas und zweitens kein Bewußtsein von Etwas? Die Lösung dieses Räthsels liegt in dem Worte „Täuschung".

Der Idealismus kämpft mit dem Bewußtsein einer Außenwelt d. i. der realistischen Ansicht von der Natur. Dieß Bewußtsein hält dafür, daß es eine Realität gebe, von der es wisse. Das Seiende und es selbst sind in Verknüpfung mit einander, ohne daß jenes nur für es und dieses das allein Seiende ist. Diese, wie der Idealismus es nennt, gemeine Ansicht von der Welt ist nach ihm nur ein Standpunkt seines Bewußtseins, denn er will die Einsicht gewonnen haben, daß in diesem Bewußtsein sich die Thätigkeit in ihr Product verliert und es deßhalb dieses für real halte; es sei aber selber nichts Anderes als das sich beschränkende Bewußtsein.

Dieser Kampf und Sieg des Idealismus über die gemeine Ansicht ist nicht ohne Nachtheil für ihn. Denn was in der gemeinen Ansicht unvertilglich ist und jeglichem Erkennen erst seinen Begriff gibt, verliert der Idealismus durch seinen Sieg, den Begriff des Seienden d. i. desjenigen, das unabhängig vom Bewußtsein an und für sich bestimmt ist. Er meint die Einsicht gewonnen zu haben, daß dieß eine Täuschung dieser Stufe des Bewußtseins sei und daß daher nach seiner Erklärung das Seiende nur Product des Bewußtseins und dieß die Identität desselben sei.

Der Idealismus gewinnt seinen Streit mit dem Realismus durch den Begriff des Selbstbewußtseins = Reflexibilität, hat aber hierbei den Nachtheil, daß er den Begriff des Seienden verliert. Denn auch das Selbstbewußtsein, das die Thätigkeit von ihrem Product sondert und daher einsieht, daß beide dasselbe sind, ist kein Bewußtsein von Etwas, sondern ein Bewußtsein von sich = Thätigkeit ohne Ding.

Die Identität von Subject und Object im Selbstbewußtsein ist daher nach dem Idealismus eine Identität von Thätigkeit mit deren Product, des Setzens mit dem Gesetzten, des Denkens mit dem Gedanken. Daher tritt an die Stelle der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gewußten, des Gedankens mit dem Seienden, des Begriffs mit seinem Gegenstande, die Identität des Denkens mit dem Gedanken d. i. die Gewißheit des Wissens ist die Wahr-

heit ohne ein Gewußtes. Dieß liegt in der Erklärung des Idealismus sowohl von dem gemeinen Bewußtsein wie vom Selbstbewußtsein. Denn jenes ist nur der Meinung nach ein Bewußtsein von einem Ding und das Selbstbewußtsein ist nur die Identität von dem Gedanken mit dem Denken.

Entweder gibt es eine Identität von Reflexibilität und Ding, oder der Idealismus allein hat Wahrheit. Wenn jenes ist, so muß das Ich, oder denkende Subject Etwas und Reflexibilität sein, wenn dieses ist, ist das denkende Subject = Reflexibilität. Es gibt aber weder eine solche Identität von Subject und Object, die die Wahrheit oder das Ich sein soll, wie sie der Idealismus aufstellt, noch ist deßhalb jener Begriff mit sich selbst in Widerspruch.

Es gibt eine Identität von denkendem Subject mit seinen Gedanken, es gibt eine Identität des Seienden mit sich und es gibt eine Identität des Gedankens mit dem Seienden. Von dieser verschiedenen Identität kennt der Idealismus nur die erste, die ihm zugleich für die zweite und dritte gilt. Daß der Gedanke mit dem denkenden, die Wahrnehmung mit dem wahrnehmenden, die Anschauung mit dem anschauenden Subject übereinstimmt — ist die Identität mit dem gedachten, wahrgenommenen, angeschauten Gegenstand — im Idealismus. Denn das gemeine Bewußtsein ist die existirende Täuschung, das Selbstbewußtsein ist die Reflexibilität d. i. durch den Unterschied bedingte Identität vom Setzen und Gesetzten, und die Formen des Setzens sind der Gegenstand selbst. Der Gegenstand des gemeinen Bewußtseins ist nicht, denn es ist in Wahrheit nur eine Thätigkeit, die sich in ihr Product verliert, der Gegenstand des Selbstbewußtseins ist nicht, denn es ist Setzen ohne Substrat, es gibt kein Seiendes, denn dieß besteht in des Setzens Formen. Im Idealismus ist daher das „Ich" Reflexibilität ohne Seiendes.

Im Idealismus ist die Erklärung des denkenden Subjects ein Zirkel, der sich in den unendlichen Progreß verliert. Der Begriff des denkenden Subjects ist an sich kein Zirkel, denn das gemeine Bewußtsein ist keine existirende Täuschung, es ist wie das Selbstbewußtsein Reflexibilität, das Seiende ist daher als

Object und Subject vor der Thätigkeit. Der Gegenstand des gemeinen Bewußtseins wie das Subject des Setzens ist; denn das Bewußtsein ist überall Reflexibilität.

Bewußtsein ist Seiendes und Reflexibilität. Das denkende Subject, das sich Object ist, kann daher wie jegliches Object durch sich erklärt werden, denn es ist als Object ein Subject und umgekehrt. Daher gibt es keinen Zirkel in der Erklärung des Ichs. Der angeschaute, gedachte Gegenstand ist nicht dessen Gedanke oder Anschauung, noch umgekehrt dieß Subject in dem es Object ist, Gegenstand.

Allein es handelt sich hier nicht um den Nachweis und die Folgen daraus, daß Bewußtsein — vom Selbst, von der Außenwelt, von Gott, — Sein und Reflexibilität ist, sondern um den Idealismus, sein denkendes Subject, das aus der Natur erklärt wird.

Der Begriff des denkenden Subjects ist metaphysisch auch im Idealismus nicht der erste, sondern das Urtheil, daß eine Qualität des Seins absolut wird. Diese Annahme bringt die Zirkelerklärung des Ichs hervor, daß es als Object nichts anderes sein kann wie als Subject und umgekehrt, denn es ist nur eine Qualität, die absolut wird. Die Erklärung des Ichs aus dieser Annahme zu gewinnen, wird Idealismus.

Herbart meint, der Widerspruch im Begriff des Ichs werde aufgehoben, wenn „das Subject ein anders Object; oder vielmehr mehrere andere Objecte, und in deren Zusammen, sich selbst"*) setzt. Diese atomistische Aushülfe erzeigt den Widerspruch im Ich, mit dessen Lösung der Realismus es zu thun hat. Denn mehrere einfache Qualitäten, „in deren Zusammen" sich das Subject selbst setzt, sind keine Reflexibilität. Ist das Sein einfach, so gibt es keine Reflexibilität, wenn es auch viele einfache Wesen gibt. Der Idealismus geht nicht von dieser atomistischen Annahme aus, sondern bedient sich derselben um das Ich zu erklären. Denn in der individuellen Form wird das Ich sich seiner bewußt, durch den Gattungsproceß ist die Wahrheit der Natur, der Geist, ver-

*) Hauptpunkte der Metaphysik §. 12.

mittelt. Ein Seiendes ist überhaupt nicht einfach, denn es hat zwei Merkmale, nur Thätigkeiten können einfach sein, wie die That „ich will". Das Seiende ist weder als Subject noch als Object einfach.

Wie ist der Geist oder das Ich, was es ist? Durch das Zusammen mehrerer Objecte, sagt der Atomismus, durch die individuelle Form, den Gattungsproceß der Idealismus. Dieses Wie hebt das Was auf.

Das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt, das allgemeine Ich in der individuellen Form, die Natur kommt durch den Gattungsproceß zum Bewußtsein. Dieß ist nicht von sich selber, sondern was vor demselben ist, ist „Nichtbewußtsein," das Leben, das allgemeine Ich, die Natur als Gattungsproceß. Aus diesem entspringt es sponte. Damit es aber ist, steht zwischen ihm und seinem Andern die individuelle Form, der Gattungsproceß, die Individuen oder, wie Schelling sagt, das reine Subject-Object als Organismus. Das Bewußtsein ist mit sich durch ein Reales, Körperliches vermittelt. Es ist erst als Begriff im Organismus und dann ist dieser für sich. Im Geiste ist das „Object ebensowohl als das Subject der Begriff" und er ist „diese Identität zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur" *).

Dieser Geist, der die Identität von Subject und Object „zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur" ist, der äquivok entsteht und dessen Entstehen durch die Materie als Organismus, Individuum, Gattungsproceß vermittelt ist, ist nicht Reflexibilität. Die äquivoke Entstehung und die vermittelnde Sache ist wider die Reflexibilität.

Die Reflexibilität ist die Eigenschaft eines Wesens, das nur in sich lebt und ist, seine Thätigkeiten gehen von ihm aus und gehen auf es zurück. Alles was es ist und wird, ist und wird es in sich, es denkt nur in sich, seine Anschauungen sind nur in ihm, seine Gefühle und Begierden leben nur in ihm. Diese reine Innerlichkeit ist die Reflexibilität.

*) Hegel, Encyklopädie §. 381.

Der Idealismus, dem sich das Wesen der Reflexibilität theilweise aufgeschlossen hatte, da er bemerkte daß der Geist nur in sich und bei sich selbst sei, verdunkelt dieß durch das Unternehmen, das „Außer" (praeter) durch das Insichsein zu erklären. Die Anschauung, der Gedanke, wodurch ich die Welt erkenne, ist nur in mir, die erkannte Welt, und wenn ich sie selbst wäre, ist nicht im Gedanken, der Anschauung, sondern auch dann noch ein „außer" dem Gedanken Seiendes. Indem aber der Idealismus dieß „Außer" durch das „In-sich-sein" erklärte, wird seine Erklärung der Reflexibilität eine widersprechende. Er erklärt die Reflexibilität: das Leben wird sich seiner in dem Individuum bewußt; die Natur kommt in „der Einzelheit", dem Mikrokosmus zum Bewußtsein; und zu dieser Erklärung wird der Idealismus durch seine Verwechslung des „Außer" und des „In-sich-seins" genöthigt. Der Idealismus meint dadurch, daß er die Reflexibilität auf diese Weise erklärt, dem Geiste sein Anderes (den Gegenstand) mitgegeben zu haben, der nun das Wissen wissend, den Gedanken denkend u. s. w. den Gegenstand denke.

Ein Leben, das sich seiner in den Individuen bewußt wird, ein Ich, das jenes nur in individueller Form ist, eine Natur, welche im Mikrokosmus zu ihrem Bewußtsein kommt, hat kein Bewußtsein. Denn weder kann ein Ding oder Thun sich in einem Andern bewußt werden, noch kann in diesem ein Bewußtsein sein, das einem Andern gehört. Daher ist keine Reflexibilität in einem Subject möglich, das wesentlich dieß ist, wiefern es in individueller Form wirklich, oder die Identität von Subject und Object „nur als Zurückkommen aus der Natur" ist.

Die äquivoke Entstehung des denkenden Subjects widerspricht daher dem Begriffe der Reflexibilität. Denn in dieser Entstehung wird vorausgesetzt, daß eine andere Wirklichkeit, das Leben, die Natur als Organismus u. s. w. Grund des Bewußtseins sei, und in einem andern das Bewußtsein sei, als in demjenigen, das Grund des Bewußtseins ist.

Die idealistische Naturphilosophie hat das Bestreben, den Geist aus der Natur, das Subject-Object des Bewußtseins aus

dem reinen Subject-Object zu erklären. Sie betrachtet daher die Natur als einen Proceß, in dem das reine Subject-Object (unbewußtes Denken = Leben) allmählich zum Subject-Object des Bewußtseins wird. Daher soll das Licht am Ende werden, was es an sich ist, Sehen. Es ist derselbe Proceß im Universum, der als Licht erscheint und der sich reflectirt im Sehen. Denn das Ende des Processes, der Zweck desselben ist seine Reflexion. Das Ende des Lichtprocesses ist seine Reflexion im Auge. Das Sehen ist daher, vermittelt durch den Organismus, das Auge und dieß zeugt vom Lichte, weil es das Auge bauet und in ihm sein Ende hat. Das Licht kommt im Sehen durch das Auge zum Bewußtsein. „Leuchten und Sehen sind eins, nur in zweierlei Welten. Der Planet sieht durch das Leuchten, das Thier leuchtet durch das Sehen *)". „Das abstracte Selbst der Materie", das Licht wird durch das Auge vom Organismus assimilirt und dadurch Sehen **).

Das Licht ist (als abstractes Selbst der Materie) ein reines Subject-Object, ein unbewußtes Sehen, es erzeugt das Auge. Dieß ist daher realiter was jenes ist, es ist der Mikrokosmus des Lichts, und als dieser dessen Ende und damit seine Reflexion. Hiernach wird die Reflexion durch zwei Momente erklärt, erstlich durch die Annahme, der allgemeine Grund sei reines Subject-Object, ein unbewußtes Denken, zweitens durch die, daß dieses sich als Mikrokosmus wieder erzeugt. Dieser Mikrokosmus ist realiter was der Makrokosmus ist und ist dessen Endzweck. Die Reflexibilität ist daher das Product aus dem Leben, der Natur, dem allgemeinen Ich, dem reinen Subject-Object, und der Organisation.

Die Natur hat dem Organismus Sinne gegeben, wodurch er wieder erkennt, was sie vorher — unbewußt — erkennt. Die Sinne sind die Mitte, wodurch das Selbst des Organismus — der Begriff der ihn bauet, mit dem Universum in Verbindung

*) Oken, Naturphilosophie S. 373.

**) Hegel, Encyklopädie §. 276, 358. 401.

steht und dieses sich reflectirt. Es ist nicht genau zu sagen, warum diese Vermittlung durch den Gattungsproceß, oder „durch die Krankheit und den Tod" *) weiter noch vermittelt sein soll. „In der Befruchtung wird der Himmel mit der Erde ausgesöhnt; da steigt der Geist herunter, und hält sich nicht zu hoch, Fleisch zu werden" („Gefühl") **). Die Identität des Allgemeinen (der Gattung) und der Individuen, die im Gattungsproceß als ein unendlicher Progreß der Fortpflanzung und Erhaltung der Gattung „durch den Untergang der Individuen" gefaßt wird, soll die wahre im Geiste, und „der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit — das Hervorgehen des Geistes" sein ***).

Woher man die Erfahrung hat, daß der Gattungsproceß der höchste der Natur und durch ihn „das Hervorgehen des Geistes" bedingt sei, dieß zu untersuchen kann füglich denen überlassen werden, die mit der Erfahrungswelt sonst nichts zu thun haben. Daß aber, wenn es eine solche Erfahrung gäbe, sie dem Begriffe nach nicht möglich ist, kann hier gezeigt werden.

Wenn in der Befruchtung „der Geist herunter steigt und Gefühl wird", oder „aus dem Tode der Natürlichen der Geist hervorgeht", so kann in dieser Erklärung theils wiederholt sein, was in der allgemeinen: — das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt, oder die Natur kommt durch den Organismus zum Bewußtsein — gegeben ist, theils aber sie allein die Erklärung der Reflexibilität sein. Ist jenes der Fall, so brauchen wir sie als ein anderer Ausdruck desselben nicht weiter zu betrachten, ist dieses der Fall, so schenke uns der Himmel den Geist, der in der Befruchtung heruntersteigt und Gefühl wird, um wenigstens zu ahnen was damit gemeint ist.

Der Geist kann ohne Auge nicht sehen, ohne Ohr nicht hören, die Sinne vermitteln sein Wahrnehmen und Empfinden. Daß dieß so ist, lehrt die Physiologie, indem sie nachgewiesen hat,

*) Hegel a. a. O. §. 222.
**) Oken a. a. O. S. 214.
***) Hegel a. a. O. §. 376.



daß jeder Sinn nur in seiner Art empfindet oder wahrnimmt *). Was soll nun der Gattungsproceß hierbei vermitteln, oder soll diese „Reflexibilität" der Sinne, wie das den Anschein bei Hegel hat, da sie dem Gattungsproceß theilweise vorausgeht**), eine andere als die sein, welche erst durch den Gattungsproceß entsteht und was erwirkt er denn hier?

Wenn man sich nicht in neuerer Zeit mehrfach damit beschäftigt hätte, dieß zu erklären, würden wir es nicht der Mühe Werth halten, hierauf weiter einzugehen, da das Unverständliche verstehen zu wollen, thöricht wäre. Aus jenem Grunde aber wollen wir die drei angeführten Fälle hier untersuchen.

Der Geist soll die wahre Identität des Allgemeinen mit dem Besondern sein, „so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat" ***). Das Object sowohl als das Subject ist der Begriff. Dieß ist der Geist „als Zurückkommen aus der Natur". Im Organismus ist der Begriff, aber sein Dasein entspricht ihm nicht, denn er ist außer sich — im Leibe — wirklich, oder in dem Geschlechtsindividuum, es fehlt ihm, daß er so für sich ist, wie er an sich ist. Dieß soll er werden durch den Gattungsproceß. Denn in diesem ist der Begriff als Gattung und bringt sich hervor. Allein das Hervorgebrachte ist ein Individuum, das wiederum dem Begriffe nicht entspricht. Da nun jenes sein soll, durch den Gattungsproceß aber nur das Streben dazu da ist, so wird durch die Negation des Gattungsprocesses gesetzt, was in ihm noch nicht gesetzt war, daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem Dasein hat, der Geist. Es ist einerlei, ob dieß folge oder nicht, genug es soll so sein. Was im Gattungsproceß noch nicht erreicht wird, sei im Geiste wirklich.

---

*) Johannes Müller, Handbuch der Physiologie der Menschen S. 251. u. ff.

**) a. a. O. §. 357. u. §. 400.

***) Hegel a. a. O. §. 376.



Wenn diese Entwicklung so genommen wird wie gewünscht wird, daß sie sein soll, so daß der Geist aus ihr resultirt, so kann in ihr erstlich der allgemeine Beweis der idealistischen Natur wiederholt sein. Alsdann heißt das Ganze nichts weiter als: die Natur kommt durch die Organisation und in ihr zum Bewußtsein, das Leben wird sich seiner in der individuellen Form bewußt; weil die Organisation Endproduct der Natur ist, reflectirt sie sich, im Auge das Licht als Sehen, im Verstand das Gesetz des Magnetismus als das der realen Opposition. Diese Entwicklung beruht auf dem Gesetze des Mikro-Makrokosmus, daß in jenem dieser als Einheit wirklich ist, d. h. der Begriff, Subject und Object ist.

Wird aber zweitens ein besonderes Gewicht darauf gelegt, daß durch den Gattungsproceß dieß vermittelt werde, so kann erstens gemeint werden, daß durch ihn die Bedingungen der Reflexibilität überhaupt gegeben werden. Diese Meinung hat bei Oken einigen Sinn, bei Hegel gar keinen. Da nach Oken *) die Animalität als Empfindung und Bewegung eine höhere Organisation ist als die Vegetabilität, d. i. = Entwicklung, Ernährung und Gattungsproceß, so kann unter Voraussetzung, daß in der Natur eine fortgehende Entwicklung ist, gemeint werden, wie es Oken meint **), daß die „Willkür", deren Wesen „im physikalischen Sinne — in der Selbständigkeit, in dem Vermögen liegt, ohne äußern, irdischen Einfluß eine Handlung zu vollziehen" und die Empfindung ursprünglich vermittelt seien durch „die Blüthe" oder die Geschlechtsfunction der Pflanze. „Die höchste (Geistes-) Operation, welcher die Pflanze fähig ist, ist Reizbarkeit. Wie aber alles, was sein Höchstes erreicht hat, am Ende seiner Entwicklung steht; so hat auch die Pflanze geendet, wenn sie ihr Reizvermögen einmal durch die Begattung ausgeübt hat". Diese Bewegung und Sensibilität der Pflanze ist durch die Befruchtung bedingt, nur „in dem Augenblick der Befruchtung" ist es ihr

*) a. a. O. 150, 158.
**) a. a. O. S. 248.



„vergönnt, Thier zu sein und thierische Lust zu genießen". „Die Pflanzenblüthe verliert ihre Definition als Pflanze, sobald sie sich selbständiges Leben verschafft hat" *). Nach dieser Darstellung gewinnt der Gattungsproceß die Bedeutung, daß durch ihn die Animalität vermittelt ist, mit ihm erscheint zuerst die „Willkür" und Empfindung, die sich alsdann als Thier setzt.

Nach Hegel kann der Gattungsproceß diese Bedeutung nicht haben, denn den Pflanzen kommt er nicht zu, bei ihnen ist er ein „Ueberfluß" und nur formell, und bei den Thieren kommt er um die Animalität zu vermitteln zu spät, da diese schon als „Assimilation" „unmittelbar in sich reflectirt ist" **). Die thierische Organisation ist schon „in die Vielsinnigkeit der unorganischen Natur unterschieden", bevor sie als Gattungsproceß das Hervorgehen des Geistes vermittelt. Diese verschiedene Ordnung der Vegetabilität = Ernährung (Entwicklung) und Gattungsproceß, und Animalität = willkürliche Bewegung und Empfindung, bei Oken und bei Hegel ***), nachdem es bei der Pflanze „zu mehr nicht als einem Beginn und Andeutung des Gattungsprocesses kommt", und die thierische Organisation den wirklichen Gattungsproceß als höchste Bestimmung der Natur darstellen soll, veranlaßt es, daß der Gattungsproceß hier nicht die Bedeutung für die Animalität haben kann, die er unter den Naturphilosophen allein bei Oken hat.

Wenn nach Oken die Animalität = willkürliche Bewegung und Empfindung, die höchste Entwicklung der Natur ist, die durch die Vegetabilität = Ernährung und Gattungsproceß vermittelt ist, so ist nach Hegel gleichfalls die thierische Organisation die höchste Entwicklung in der Natur, aber weil in ihr der Gattungsproceß seinem Begriffe entspricht, d. h. Proceß getrennter Geschlechter ist. Dieser Gattungsproceß soll „den Tod der nur unmittelbaren

*) a. a. O. 250.

**) In alten Handbüchern der Anatomie z. B. von A. F. Hempel wurden wie bei Hegel die Sinnorgane unter den Eingeweiden abgehandelt.

***) a. a. O. §. 348.



einzelnen Lebendigkeit und dadurch das Hervorgehen des Geistes" vermitteln. Wenn in diesem Gedanken, wie es scheint, ein anderer Sinn als jener allgemeine enthalten sein soll, so ersuchen wir die, welche ihn entdeckt haben, ihn mitzutheilen. Wie das Individuum „Unangemessenheit zur Allgemeinheit als seine ursprüngliche Krankheit und als angebornen Keim des Todes" enthalte, und daraus der Geist hervorgehe, wünschen wir zu erfahren.

Verhielten sich Begriffe zu einander, wie unbestimmte, vage Vorstellungen, die in einander sich verlieren, so würde Okens Vorstellung vom Gattungsproceß, daß durch ihn ursprünglich die Animalität bedingt sei, der adäquate Ausdruck für die Formel sein: die Natur kommt durch die Organisation zum Bewußtsein, das Leben wird sich seiner in den Individuen bewußt. Denn die Sinnorgane scheinen alsdann als Ausdruck der Animalität vermittelt zu sein durch den höchsten Proceß der Vegetabilität. Abgesehen aber von den in einander überlaufenden Begriffen wird man auch dieses nicht denken können. Der Gattungsproceß hat weder mit der Organisation der Sinne noch mit dem ersten Hervortreten der Animalität etwas zu thun. Die zufällige Verknüpfung spontaner Bewegungen und wie es scheint der Empfindung mit der Begattung bei den Pflanzen, die nur durch Erfahrung gegeben ist, hat mit einer nothwendigen Verbindung derselben nichts gemein. Es ist dieß nur eine Wahrnehmung, die in Begriffsform gekleidet worden ist, und der idealistischen Metaphysik zur Ausschmückung dient.

In dieser Darstellung erkennen wir daher nur die idealistische Metaphysik wieder, die Reflexibilität aus der absoluten Veränderung einer Qualität zu erklären, wornach ein Allgemeines — das Leben, die Gattung durch ein Besonderes, die Individuen sich seiner bewußt werden soll. Es bleibt uns daher nur noch zu betrachten übrig, wie durch die Organisation die Reflexibilität bedingt sein kann, das Licht durch das Auge sehen wird.

Ein Begriff von einem Gegenstande kann von seinen Erscheinungen hergenommen werden. Es kann, wenn man von den verschiedenen Erscheinungen ausgeht, doch sich derselbe Begriff des erscheinenden Gegenstandes ergeben. Wenn aber diese Induction

ihren Ausgangspunkt für den alleinigen der Sache hält, so wird der Begriff durch seine empirische Grundlage eine Veränderung erlitten haben, die es bewirkt, daß er seinem Gegenstande nicht entspricht. Dieß ist der Fall gewesen bei dem idealistischen Begriff vom Geiste.

Die erste Erscheinung des Geistigen scheint sich in den Sinnen darzustellen. In den Sinnorganen scheint der Geist unmittelbar mit der Außenwelt zu verkehren, und ein Übergang stattzufinden von der Außenwelt in die geistige, die Materie sich selbst in das Geistige zu verwandeln. Wird von dieser Wahrnehmung der Begriff des Geistes abstrahirt, so ergiebt sich die Vorstellung, daß die Natur sich in den Geist verwandle.

Jeder Idealismus, dessen ursprüngliche Behauptung die ist, daß der Geist das Wahre sei, wird getrieben, einen Übergang von der „Materie" in den Geist nachzuweisen. Da die Materie nur Erscheinung oder eine Entwicklungsstufe des Geistes ist, so geht sie in den Geist selbst über. Der vermittelnde Begriff zwischen der unorganischen Natur, die für die Sinne ist, und dem sinnlichen Geiste ist die Organisation. In dieser will man die beiden Seiten gefunden haben, von denen eine der Materie, die andere dem Geiste zugekehrt ist. Wenn in der Organisation dieß enthalten ist, scheint sie den Übergang der Materie in den Geist darzuthun.

Die wahrnehmbaren Gegenstände, das Licht, die Farbe, der Ton u. s. w. gehen durch die Sinne in den Geist über, jenes wird Sehen, dieses Hören. Daß die Organisation dieß enthalte, soll in ihrem Begriffe liegen. Denn sie ist das Endproduct der ganzen Natur, enthält daher diese in sich, und als Ende derselben soll sie Reflexion sein. Das Licht findet erst im Auge seinen Zweck und reflectirt sich deßhalb als Sehen. Diese Ansicht ist am besten dargelegt von Oken in seiner Schrift: „das Universum als fortgesetztes System der Sinne".

In der Organisation ist der Geist an sich enthalten und wird für sich. Die Organisation ist selbst die Wirklichkeit des Begriffes. Dieser gliedert und belebt die Materie; als Materie ist sie der

Materie überhaupt zugewandt als Begriff aber dem Geiste. Dieser Begriff wird für sich, indem er die unorganische Materie ideal assimilirt und so „unmittelbar in sich reflectirt ist" *).

Der sinnliche Geist ist demnach die Reflexibilität, wie sie aus der Natur hervorgeht und ist ein Proceß, dessen eines Ende die unorganische Natur ist, dessen anderes Ende das Subject ist, dessen Mitte die Sinnorgane sind. Diese assimiliren die unorganische Natur und sind unmittelbar in sich reflectirt. „Sehen ist Fortspannen des Äthers in den thierischen Äther unmittelbar, wie Schmecken Fortchemisiren ist in dem thierischen Chemismus u. s. w. Es wird der „Geist", das reine Subject-Object dieser Processe wahrgenommen. „Wie Leuchten Spannung ist zwischen Planetenäther und Sonnenäther, so ist Sehen Spannung zwischen Augenhirn und Centralhirn" **). Die Sinnorgane assimiliren die unorganische Natur und reflectiren sie.

Wir behaupten, daß nach derartiger Erklärung dieser Proceß den Begriff der Reflexibilität nicht enthalte. An und für sich ist dieser Proceß undenkbar oder gedacht ist er eine Unmöglichkeit. Daß je ein Aeußeres ein Inneres anders als in der Vorstellung des Idealisten geworden sei, davon giebt es weder Erfahrungen noch Begriffe. Eine Reflexibilität aber, deren eines Ende die unorganische Natur, deren anderes der Begriff = Selbst ist, deren Mitte die Sinnorgane sind, widerspricht ihrem Begriffe. Diese Reflexion ist nichts anderes, als die physikalische Reflexion des Lichts, das vom Spiegel zurückgeworfen wird, und daher gerade keine Reflexibilität. Denn sie ist durch Anderes vermittelt und geht nicht auf das Subject zurück, von dem sie ausgeht.

Das Sehen ist eine reflexible Thätigkeit, d. h. eine Thätigkeit, die, wie ihr Product die Anschauung, das Gesicht, nur innerlich, im Subject ist. Die Anschauung und das Sehen sind nicht äußerlich. Niemand anderes als der Sehende und dieser nur in sich kann das Sehen wahrnehmen.

Das Licht wie die Farbe sind nur äußerlich. Diese können

*) Hegel a. a. O.

**) Oken a. a. O. 373.

nur außer dem Subjecte von ihm wahrgenommen werden an einem Andern. Sie können daher nicht vom Subject in sich wahrgenommen werden. Kein Subject kann sich als ein gefärbtes, grünes u. s. w. wahrnehmen. Denn die Farbe ist nur äußerlich an einem Andern wahrzunehmen. Dieses ist der reine Gegensatz zwischen dem Körperlichen und Geistigen, der nicht verwechselt werden darf mit dem Gegensatz zwischen Gedanken und Gegenstand, denn auch der Geist ist ein Ding, wie der Körper, der gedacht werden kann.

Dieser Gegensatz zwischen Körper und Geist ist ein „specifischer", indem die eigenthümlichen Prädicate des einen von dem andern schlechthin negirt werden. Es kann daher keinen Übergang, keine Verwandlung des Einen in das Andere geben. Die Farbe kann nicht Sehen und dieses nicht Farbe werden. Denn das Sehen kann nicht äußerlich, die Farbe nicht innerlich wahrgenommen werden.

Glaubt die idealistische Naturphilosophie das Gegentheil behaupten zu müssen, daß die Farbe Sehen werde, das Auge sie sich assimilire und unmittelbar reflectire, so muß sie entweder Erfahrungen anführen, die dieß beweisen oder den Begriff der Reflexibilität gänzlich aufgeben. Wenn das Sehen als eine physikalische Reflexion erklärt werden kann, so ist es sehr leicht durch die naturphilosophische Annahme zu erklären, daß das Auge der von der Natur erschaffene Spiegel sei, in dem das Licht sich reflectirt. Allein eine solche Reflexion sieht nicht, denn sie ist ohne Subject, das sieht.

Der Idealismus stellt daher den Proceß des Bewußtseins dar als einen Proceß, in dem ein anderes thätig ist und ein anderes das Bewußtsein hat. Die allgemeine Natur, das Leben oder die Gattung ist durch ihre Organe thätig und das Besondere hat das Bewußtsein. Dieß ist in der That eine „Brechung", aber keine Reflexion; am Subject bricht sich das Licht, aber es wird nicht gesehen.

Nach dem Idealismus muß die Farbe sich sehen, wie der Gedanke sich denkt. Dieß ist der vollständige Ausdruck der Ver-

kehrung der Reflexibilität in eine Brechung. Die Farbe sieht sich im Auge, in dem die Natur zum Bewußtsein kommt. Daß aber die Farbe sieht oder das Sehen Farbe sei, ist wider alle Erfahrung und Denkmöglichkeit.

Der Idealismus ist in allen factischen Erklärungen des Geistes dem Materialismus gleich, von dem es sich nur der Meinung nach, daß der Geist das Wahre und Ursprüngliche sei, unterscheidet. Wie im Materialismus der Gedanke des Subjects undenkbar ist, so ist er es auch im Idealismus, der, wie jener, das Bewußtsein als den Endproceß der Natur betrachtet, in dem sie sich reflectirt. Deßhalb sagt der Idealismus wie der Materialismus: im Auge oder dem Gehirn sieht sich die Farbe und kommt das reine Subject-Object zum Bewußtsein. Denn er hat kein Subject, das sieht, keine Reflexibilität, sondern nur eine „Reflexion", die Endproducte ist übergehender Thätigkeiten. Der Lichtproceß geht von einem Körper zum andern, in das Auge und das Sehen über. Hieraus ist es erklärlich, warum der Idealismus das Subject als „Substrat" des Denkens nicht zugeben will. Denn es kann in seiner Erklärung der Reflexibilität nicht vorkommen, wornach vielmehr entweder eine allgemeine Thätigkeit, das Denken, im besonderen Product zum Bewußtsein kommt, oder der Gegenstand sich denkt, die Farbe sich sieht.

In der idealistischen Begriffserklärung vom Ich oder dem denkenden Subject ist daher ein Zirkel und ein unendlicher Progreß, weil dieselbe nach ihrer metaphysischen Grundlage: eine Qualität verändert sich, eine äquivoke Entstehung des Ichs annehmen muß. Diese bewirkt es, daß, da der Begriff des Seienden wie der Reflexibilität innerhalb des Idealismus undenkbar ist, das denkende Subject sich in's Unendliche verliert und in sich kreist.

Sowenig als der Körper objectum ideae, humanum mentem constituentis ist, (Spinoza Ethic. II. Propos. XIII.) und so wenig daraus ein Selbstbewußtsein erklärlich wird: ebensowenig erklärt der Idealismus die „Reflexibilität".

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Kunstphilosophie und ihre nächste Aufgabe.

Von

Dr. Th. W. Danzel,

Privatdocenten der Philosophie in Leipzig.

Dritter Artikel.

Nachdem im vorigen Artikel dargestellt worden ist, was von dem einflußreichsten Standpunkte der neuern Speculation aus zur Erkenntniß des Schönen und der Kunst beigebracht worden, gehen wir auf die Ansichten eines Mannes über, dessen Lehre von jenem großartigen Entwickelungsgange etwas abseits liegt, und der der Zeit nach hinter den Gipfelpunkt derselben zurücktritt. Es wird diese Anordnung den Leser um so weniger befremden, da es ja eben das Resultat der bisherigen Darstellung war, daß jene Speculation, so bedeutend sie an sich sein mag, nicht nur im Gebiete der Ästhetik keineswegs bedeutende Früchte getragen habe, sondern sogar, je reiner sie sich in der angegebenen Richtung ausgebildet, um so mehr den Erscheinungen desselben inadäquat geworden sei, so daß wir sie im Wesentlichen sogar auf den vorkantischen Standpunct der Auffassung desselben zurücksinken sehen.

K. W. F. Solger wird unter den Philosophen, welche man nach den Gesichtspunkten, mittelst derer die Hegel'sche Philosophie sich selbst als den Endpunkt der Geschichte der Philosophie construirt, zwischen Schelling und Hegel zu stellen pflegt, für einen der bedeutendern gehalten, und weil er das Princip der übergreifenden Subjectivität erkannt habe, zunächst vor dem Letztern eingeordnet. Dessenungeachtet wird er vielleicht am wenigsten von allen diesen studirt. Dieses Schicksal, welches ihn von jeher ver-

folgt hat, dürfte zum Theil auf Rechnung jener eigenthümlichen Verhältnisse zu dem allgemeinen Gange der Speculation zu setzen sein, aus denen sich gewisse Cruditäten ergaben, die auch uns zu schaffen machen werden; doch mag einen Theil der Schuld auch die dialogische Form seiner Schriften tragen, die zwar durch seine ganze Weltansicht wesentlich bedingt war, von der er aber am Ende seines Lebens selbst gestehen mußte, daß er mit ihr etwas versucht habe, was die Zeit nicht wolle. Und doch sollte man ihn schon darum nicht unberücksichtigt lassen, weil er auf Weiße's Ästhetik, deren Bedeutung über das unmittelbare Interesse am Schönen und an der Kunst so weit hinausgreift, entschiedenen Einfluß ausgeübt haben möchte. Es wäre zu wünschen, daß ihn Jemand zum Gegenstand einer ausführlichen Monographie wählte; seine Schriften und sein Briefwechsel lassen in ihm einen der edelsten Geister unserer Nation erkennen. Wir haben es hier nur mit seinen ästhetischen Lehren zu thun; die allgemein speculativen werden nur insoweit berücksichtigt werden, als jene auf dieselben begründet und von ihnen durchdrungen sind *).

Zunächst haben wir uns im Allgemeinen über das Recht auszuweisen, ihm in der Geschichte der Entwickelung der Kunstphilosophie gerade diese Stelle zu geben. Solger kann die ästhetischen Ansichten Hegel's noch nicht kennen; — der Erwin erschien 1815 — also auch nicht überwinden; ja dieser scheint sich dadurch, daß er in seiner Ästhetik geradezu von Solger entlehnt, als den Spä-

*) Diese Selbstbeschränkung war um so nothwendiger, da es dem Ref. niemals hat gelingen wollen, die Hauptpunkte für Solger's speculative Lehren, seine „philosophischen Gespräche, erste Sammlung" 1817 zu Gesicht zu bekommen. Das Buch war selbst hier in Leipzig auf keine Weise aufzutreiben. Die Maurer'sche Buchhandlung, die es verlegt, hat fallirt; man weiß nicht, wohin die vorräthigen Exemplare gekommen sein mögen. Es werden sich deren in Privatbibliotheken finden, die Ref. nicht zugänglich sind; doch scheint die Thatsache geeignet, die Aufmerksamkeit philosophischer Schriftsteller auf sich zu ziehen, die doch immer mehr oder weniger darauf angewiesen zu sein pflegen, ihre Hoffnung auf die Anerkennung der Zukunft zu setzen.

teren darzustellen. Allein dieß betrifft nur Einzelheiten; dem Princip nach lag Solger'n die Hegel'sche Anschauungsweise des Schönen und der Kunst, wie im vorigen Artikel erörtert worden, schon in Schelling's früheren Schriften vor; der Intellectualismus derselben, den er in der Person seines Anselm entwickelt, macht ihm durch sein ganzes Buch ausserordentlich viel zu schaffen, und darf als der Standpunkt bezeichnet werden, auf dessen Überwindung es bei ihm ganz vornehmlich abgesehen sei. Womit jedoch nicht in Abrede gestellt sein soll, daß man es seinem ganzen Philosophiren gar sehr ansehe, daß ihm jener Standpunkt noch nicht in seiner höchsten und reinsten Ausbildung vorgelegen habe; wie wir denn sehen werden, daß er in einem gewissen Punkte sich keineswegs von ihm loszumachen weiß.

Solger setzt das Wesen des Schönen nicht in eine Erkenntniß der ewigen Formen der Dinge, insofern sie seiende sind, sondern in eine Thätigkeit, die sich selbst als solche anschaue. Auf diesen Begriff kommt bei ihm Alles an; aus seiner Bearbeitung gehen seine Verdienste und seine Mängel hervor; indem er ihn an die Spitze stellt, begründet sein Fortschritt selbst sogleich die Nothwendigkeit, auch über ihn noch weiter fortzuschreiten. Wir haben im vorigen Artikel die Keime der zweifachen philosophischen Richtungen Schelling's, die auch von ihm selbst anerkannt werden, insofern sie sich im Gebiete der Ästhetik kund geben, zu sondern gesucht. Sind die der früheren von Hegel ausgebildet worden, so darf man Solger als den Mann nennen, welcher Schellingen die Ansätze zu der späteren zuerst abgemerkt, und sie in selbstständiger Forschung zu verwirklichen gesucht habe. Erschiene Solger's Erwin heute, man würde ihn als eine Ästhetik der Freiheit begrüßen. Ist doch der oben angegebene Grund der Unvollkommenheit derselben: daß er Hegel'n noch nicht vor sich gehabt, derselbe, aus dem sich das Unzureichende der neueren Schelling'schen Philosopheme erklären läßt, die auch der Zeit ihres Entstehens nach der Wirksamkeit Solger's ungefähr parallel gehen mögen. Daß übrigens der letztere sich dieses Verhältnisses zu Schelling genau bewußt gewesen, erhellt aus dem Umstande, der schon im

vorigen Artikel angeführt ist, daß er ihn in seiner Polemik gegen Ansichten, die ihm offenbar angehören, durchaus nicht namhaft macht: er fühlte, daß Schelling selbst auf dem Wege sei, sie mit ähnlichen Waffen zu bekämpfen.

Muß nun schon dieser Begriff der Thätigkeit ein gutes Vorurtheil für Solger's Ästhetik erwecken — denn es ist im ersten Artikel dargestellt, wie Kant und Schiller, indem sie das Schöne auf eine That zurückgeführt, zuerst den Weg zu einer tieferen Erkenntniß desselben gebahnt — so wird dasselbe noch steigen, wenn man in Betracht zieht, auf welchem Wege er zu demselben gelangt. Fichte, Schelling und Hegel hatten sich jener „That" bemächtigt, um die Erkenntniß und Wissenschaft auf sie zu gründen: es war bei ihnen von einer That der Schönheit nur insofern die Rede, als dieselbe entweder zugleich die der Wahrheit selbst sein sollte, oder ein Theil, eine Modification, eine Form derselben. Die Schönheit wurde entweder nicht um ihrer selbst willen, oder nur beiläufig behandelt, und weil sie auf jene allgemeine That zurückgeführt wurde, so gerieth es in Vergessenheit, daß für sie insbesondere eine solche von wesentlicher Wichtigkeit sei. Von diesem allgemein speculativen Interesse ging Solger nicht aus. Die Schönheit war ihm ein ursprüngliches Problem; er ging ganz unbefangen von der Frage aus, was sie sei; während jene, wo sie dieselbe besonders in's Auge faßten, in das Verfahren verfallen waren, dem freilich kaum jemals ein Philosoph, der sich einmal ein bestimmtes System erbaut oder angeeignet hat, entgehen wird, und das auch, wenn einmal das wahre System der Welt aufgestellt sein sollte, für welches eben jeder das seinige hält, gerade das richtige wäre, nämlich, die ganze Frage dahin zu stellen, welche Stelle die Sache in ihrem System einnehme, an welchem der von denselben beschriebenen Örter — himmlischen Häuser gleichsam der Astrologen — es zu suchen — wie es mit den Kategorieen, in denen sich ihr Denken zu bewegen pflegt, auszudrücken sei? Solger fängt damit an, die reine Thatsache der Schönheit zu fixiren, und spricht diese mit so großer Treue aus, daß man, um ihn zu kritisiren, nur zu zeigen braucht, daß dieselbe,

wie er sie aufstelle, durch die Theorie, welche er gebe, nicht erklärt werde: eine Inconsequenz in seinem Buche, die nicht genug gepriesen werden kann, denn nur zu oft muß sich bei dergleichen Untersuchungen die Aufgabe der Lösung anbequemen.

Und in Bezug auf diese Theorie möchten nun freilich die meisten Leser des Erwin geneigt sein, gegen das Lob, daß in ihr die Schönheit reiner, als von Andern aufgefaßt, und von fremdartigen Beimischungen frei gehalten werde, entschiedenen Widerspruch einlegen. Denn werden wir nicht in dem Buche, und zwar keineswegs einleitenderweise, sondern gerade in der Mitte, am Anfange des zweiten Bandes, in die allerallgemeinsten Untersuchungen, über das Wahre und Gute hineingetrieben, und trägt nicht das Ganze eine gewisse theosophische Färbung zur Schau, die doch mehr als alles Andere der „reinen Erscheinung" in welche S. selbst die Schönheit setzt, fremd zu sein scheint?

Diesem Urtheil gegenüber mag das Hegel'sche angeführt werden (Rechtsphilos. zu §. 140. S. 196 d. Ausg. v. 1840), welches Solger'n in der Auffassung der Tragödie eine Annäherung an jene Ironie Schuld giebt, in Betreff deren Hegel und seine Schüler gänzlich zu vergessen pflegen, daß nach ihrer eigenen Lehre jeder Irrthum ein Moment der Wahrheit enthalte. Es wird sich weiterhin zeigen, wie es sich mit diesem Tadel Hegel's verhält; jedenfalls wäre diese Ironie ein aller Theosophie diametral entgegengesetztes Ding. Sodann erinnere man sich an die kerngesunden und plastischklaren Kunsturtheile, welche Solger in seinem Briefwechsel und in der leider mehr berühmten als bekannten Recension der Schlegel'schen Vorlesungen über dramatische Litteratur ausspricht, sowie auch im Erwin selbst, wenn auch in diesem in so gedrängter Darstellung, daß sie fast nur dem verständlich sein können, der sie aus jenen andern Schriften bereits kennt, oder der wenigstens in diesen Dingen ganz und gar seine Wohnung aufgeschlagen hat *) — wogegen man unter Theosophie immer, wenn

*) Dahin gehören z. B. seine Bemerkungen über das Verhältniß von Calderon Shakspeare und Goethe, Erwin II. S. 152, die Ulrici



auch etwas Tiefes, doch eine trübe Tiefe, wenn auch im Ganzen eine speculative Vereinigung verschiedener Elemente, doch im Einzelnen eine oberflächliche und kenntnißlose Vermengung derselben zu verstehen pflegt.

Man muß bei Solger unterscheiden, zwischen seiner speculativen Grundlehre und der auf diese gebauten Ästhetik. Nur die erstere ist theosophischer Art, das heißt, sie führt Alles unmittelbar auf eine Thätigkeit Gottes zurück, welche als solche in demselben zu begreifen, die Aufgabe der Philosophie sei. Davon sind aber das Schöne und die Kunst geradezu auszunehmen. Sie beruhen nach Solger's Lehre zwar auch auf einer Thätigkeit, aber auf einer abgeleiteten, auf der Thätigkeit eines von der göttlichen Thätigkeit als Product gesetzten, und sind somit zwar im Denken auf diese letztere zurückzuführen, enthalten dieselbe aber nicht unmittelbar.

Es ist nicht ganz leicht, sich über dieß Verhältniß klar zu werden, allein dieß hat seinen Grund weniger in der Sache selbst, als in der Form der Darstellung, welche Solger wählen zu müssen glaubte. Er schlägt nämlich weder den Weg ein, zuerst die allgemeine Grundlehre zu erörtern, und aus ihr die besondere Sphäre abzuleiten, noch behandelt er diese zuerst für sich, um sie dann auf das Allgemeine zurückzuführen, sondern mitten in der Untersuchung über das Schöne findet er es nothwendig, sich auf die allgemeinste und höchste Aufgabe des Denkens einzulassen (I. S. 146). Und da wird nun ihre Lösung selbst, zufolge der Gelegenheit, bei welcher sie vorgetragen wird, und des Zweckes, zu welchem sie zunächst dienen soll, obgleich an sich theosophisch, unter einem gewissen ästhetischen Gesichtspunct aufgefaßt, welcher, in Verbindung mit der schon genannten „Thätigkeit", die, weil sie beiden Gebieten, dem theosophisch-speculativen und dem ästhetischen, gemeinschaftlich ist, sich als eine einzige durch sie hindurch

---

in seinem Buch über Shakspeare Stoff zu einer langen Abhandlung geben; wie denn Solger's Buch öfter, gleich classischen Denkmälern anderer Art, als Steinbruch hat dienen müssen.

zu continuiren scheint, der Anschein der Vermischung jener beiden Gebiete bewirkt, und zwar geräth er dadurch in diese Klemme, daß er die wahre Auffassung mittelst einer gewissen immanenten Dialektik aus jenen Schelling'schen Ansichten selbst, zu entwickeln sucht, in denen das Speculative und Ästhetische wirklich vermengt ist.

Betrachten wir also zunächst Solger's allgemein speculative Grundlehre.

Daß er in dieser im Allgemeinen von Schelling ausgegangen, ist unverkennbar. Das Organ, mit welchem er die höhere Welt, die Welt der göttlichen Wahrheit, auffaßt, ist eine intellectuelle Anschauung, und sein Verfahren, die Zweitheilungen, in welche seine ganze Lehre zerfällt, daraus abzuleiten, daß er die Sache bald von der einen, bald von der andern Seite betrachten heißt, ruht so sehr auf dem ähnlichen Schelling's, daß er, wenigstens im Erwin, sogar vergißt, für dasselbe eine Rechtfertigung der Art, wie sie bei diesem in der Lehre vom absoluten Gegensatze vorliegt, zu versuchen. Die näheren Anknüpfungspunkte anzugeben ist freilich schwierig, denn Schelling's Schriften zeigen seine Lehre entweder in beständiger Um- und Fortbildung begriffen, oder wählen wenigstens zu ihrer Darstellung immer neue Gesichtspunkte. Indessen haben wir in diesem Falle einen äußeren Fingerzeig an dem Umstande, daß Solger den Namen eines seiner Mitredner dem „Bruno" entlehnt. Man darf nämlich daraus vielleicht schließen, daß ihn auch der Inhalt dieser Schrift besonders beschäftigt habe. Dazu ist sie in der Reihe jener früheren Schriften Schellings, welche der Abhandlung über die Freiheit vorangehen, die letzte, also wohl diejenige, in welcher sich seine frühere Lehre am meisten entwickelt zeigt. Und in der That reicht das Zurückgehen auf sie vollkommen aus, um Solgers Verhältniß zu Schelling anschaulich zu machen.

Die Schelling'sche Lehre war durch die scharfe Einseitigkeit der Fichte'schen Ansicht, durchaus nur dem Subjectiven und Idealen eine ewige Wesenheit beizulegen, hervorgerufen. Diese Ansicht erlaubte ihrer Natur nach keine Widerlegung, aber indem

sie in den unendlichen Progreß der praktischen Ueberwindung des Objectiven und Realen auslief, lag darin selbst schon, daß dieses ebenso ewiger Natur sei, wie jenes. Natürlich konnte nun nicht die Rede davon sein, beide Principien unvermittelt neben einander zu stellen; noch weniger war ein Uebergang vom Einen zum Andern oder gar eine Vermengung in einem dritten zuzulassen. So entstand der Begriff der absoluten Identität, welche den strengsten Gegensatz nicht nur zuläßt, sondern fordert. Eben diesen finden wir in Bruno dialektisch entwickelt (S. 39 — 45 2. Aufl.). Namentlich aber wird dargethan, wie Einheit und Gegensatz, oder das Unendliche und Endliche selbst eine solche gegensätzliche Einheit bilden, indem (S. 63) das Endliche gerade dann dem Unendlichen absolut identisch sein müsse, wenn es im höchsten Sinne endlich, das heißt, unendlich endlich sei, so wie ja auch nicht dem Steine, der sich vom Ganzen nicht abzusondern wisse, sondern dem menschlichen Ich, dieser höchsten Absonderung, das Ganze als solches aufgehe. Eine solche Einheit ist nun das Höchste, was die Identitätsphilosophie kennt; wo sie nachgewiesen ist, darf Nichts weiter gefordert werden, und namentlich besteht die Ableitung aus derselben, auf welche die besonderen Gebiete des Daseins Anspruch zu haben scheinen, in nichts Anderem, als daß zunächst eben dasselbe, woraus jene Einheit in unserm Denken zu Stande kam, unter die Formel gefaßt wird, es sei ein außer der Einheit aufgefaßtes, und darum niemals ohne die Beimischung des ihm Entgegengesetzten zu denkendes Glied derselben, und sodann für alles Uebrige ein ähnlicher Ausdruck gesucht wird. Daß aber dergleichen außer der Einheit aufgefaßt werden kann, dies darf man selbst nicht aus dem Ewigen ableiten wollen, so daß dasselbe etwa die endlichen Dinge als zwar nicht an und für sich, aber doch für ein Bewußtsein seiende setzte, sondern die endlichen Dinge sind nur für das Endliche selbst, insofern es nicht das Unendliche ist, und in seiner Sphäre, endliche, und daß überhaupt ein Bewußtsein existirt, ist selbst eine Endlichkeit, denn es ist ein Ideales, das real gedacht wird; insofern aber das Endliche und Unendliche absolut identisch sind,

oder in Betracht des Ewigen, sind jene Dinge in ewige Einheit versenkt.

Die ganze Lehre hat also einen durchaus regressiven Character. Es kommt ihr nur darauf an, ein Princip zu finden, auf welches sich Alles zurückführen lasse; daß nun auch wieder etwas aus demselben abgeleitet werde, liegt nicht eigentlich in ihrem Bedürfniß; wenn dieß geschieht, so ist's nur für uns; es ist gewissermaßen nur eine Probe des früheren regressiven Verfahrens; eine reale Bedeutung hat es nicht, denn das Ewige selbst leitet nichts aus sich ab.

Es versteht sich, daß nur auf diesem Wege, das heißt, mittelst Entgegensetzung einer totalen Sphäre des Endlichen zu den Problemen und Auflösungen der späteren Freiheitslehre zu gelangen war. Auch finden wir (S. 69) eine Stelle, welche die Keime der Abhandlung von der Freiheit schon ganz deutlich enthält. „Wir werden in dem Wesen jenes Einen, welches von allem Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Act göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott". Allein wenn dergleichen schon hier vorkommt, so rührt dieß nur daher, daß den reinen Begriffsverhältnissen bereits etwas Höheres supponirt wird. Dieß zeigt sich namentlich bei der S. 70 — 139 versuchten Ableitung des Bewußtseins. Schon oben haben wir angeführt, wie das Ich als Beispiel des unendlich-Endlichen gebraucht wurde. Dieß ist es auch, und zwar das Höchste, ja das unendlich-Endliche selbst, aber mittelst dieser Formel wird es nicht erschöpft, ebensowenig wie durch das Hegel'sche Für-sich-sein. Nun soll S. 139 damit, daß das Unendliche auf sich selbst bezogen wird, das Ich ausgesprochen sein. Allein alles Beziehen der Art ist hier nur unser Beziehen; „das Unendliche kommt zu dem

Unendlichen" sagt Schelling, aber dieß darf er nicht unmittelbar darauf ein „Zusichselberkommen des Unendlichen", was freilich das Ich ist, nennen. Er trägt also in die reine Begriffsbeziehung eine That hinein, und so lag es ihm nahe, auch in der obigen Stelle von dem Willen des Endlichen zu sprechen.

Indessen über diese Verhältnisse konnte Solger schon darum, weil er, als die Abhandlung von der Freiheit erschien, ohne Zweifel schon seinen eigenen Weg der Forschung eingeschlagen hatte, keine vollkommene Uebersicht haben. Er mußte also selbst auf eine Lösung der Aufgabe bedacht sein. Denn je siegreicher der regressive Weg von Schelling zurückgelegt war, um so unabweislicher mußte das Bedürfniß sein, sich die ewige Einheit nunmehr nicht gleichsam apagogisch, sondern direct zu beweisen, oder sie auf irgend eine Weise in ihrem eigenen Wesen zu begreifen, wie sie sich als solche bethätigt.

Der Ausdruck, welchen Solger für dieses Wesen des Absoluten fand, ist der einfachste, der sich in diesem Zusammenhange denken läßt. Den neueren Versuchen, welche eben auf die Abhandlung von der Freiheit gebaut sind, gegenüber, möchte man ihn selbst zu einfach und unmittelbar finden, und ihm eine gewisse Ungeduld Schuld geben. Solger hatte sich, von Schelling nicht befriedigt, selbstständig in das Studium der modernen Einheitslehre, der Ethik des Spinoza versenkt, und hieraus entwickelte sich seine Lehre, daß das Absolute als Einheit von Product und Thätigkeit zu erfassen sei. Diese Zweiheit liegt bei ihm einem ähnlichen Schematismus zu Grunde, wie bei Schelling die des Idealen und Realen, die sich auf dieselbe Quelle zurückführen läßt. Schelling selbst würde freilich sehr gegen sie protestirt haben. Er sagt ausdrücklich (Bruno S. 167): wer das Absolute als Thätigkeit bestimmen wollte, würde sich gänzlich von der Natur desselben entfernen, denn aller Gegensatz von Thätigkeit und Sein sei nur in der abgebildeten Welt. Dagegen würde es nichts verfangen, wenn man erwiedern wollte, es sei ja eben bei Solger das Absolute die Einheit von beiden. Denn dieß ist hier nicht in dem Sinne zu verstehen, wie man dergleichen bei

Schelling nehmen muß, daß das Absolute an sich weder das Eine noch das Andre sei, sondern es ist bei Solger beides: die Thätigkeit producirt nur sich selbst, aber als Producirte ist sie denn doch, sich als der Producirenden gegenüber, ebensowohl ein Sein wie jedes andre Product. Ebensosehr müßte Schelling sich gegen die weitere Fassung der Sache aussprechen. Schelling wollte keinen Uebergang zwischen der Einheit und dem Gegensatze, und so konnte er die Einheit beider als die unbestimmte Indifferenz bezeichnen. Solger aber ging auf einen Uebergang aus, und bedurfte also eines Bestimmten. Welches sollte nun dieses sein? „Von dem Besondern, sagt er (Erwin I. S. 230) und Einzelnen der bloßen Erscheinung kann diese (die Thätigkeit, in der die Schönheit besteht), wie es scheint, nicht aufsteigen zum Göttlichen; denn in dem Einzelnen als solchen ist dieses Wesen nicht; es muß also wohl die Thätigkeit sein, wodurch die Gottheit die Wirklichkeit hervorbringt und selbst wirklich wird". Noch entschiedener fällt der Unterschied in Bezug auf das Ideale und Reale in's Auge, so daß es sogar von den Hegelianern als ein Fortschritt Solgers über Schelling namhaft gemacht wird, daß von ihm das Princip der übergreifenden Subjectivität erkannt worden sei. Nämlich Schelling (Bruno S. 77 ff.) sagt: „Absolutes Bewußtsein ist die Einheit nur sofern du sie als Princip der bestimmten relativen Einheit betrachtest, welche Wissen ist — Es ist aber kein Grund, die absolute Einheit vorzugsweise als Princip der einen von beiden relativen Einheiten zu betrachten, z. B. des Wissens, und in der auf diese Weise betrachteten Einheit die relativen Gegensätze aufzuheben, denn sie ist gleiches Princip beider, und entweder betrachtest du sie, auch in Beziehung auf das Wissen, an sich, so ist kein Grund, sie überhaupt auf diese Beziehung einzuschränken, oder du betrachtest sie nicht an sich, so ist gleicher Grund, sie in Beziehung auf die entgegenstehende relative Einheit zu betrachten, welche eben so real und von gleicher Ursprünglichkeit ist mit dieser". Das Erkennen ist also etwas Einzelnes, dessen Heraustreten aus dem Absoluten (Bruno S. 80) ebensowohl erst nachgewiesen werden muß, wie

das des Sein's. Dagegen erklärt sich Solger in seinem Gespräch über Sein, Nichtsein und Erkennen (Nachgelassene Schriften II. S. 257) mit ausdrücklichen Worten. Er will nicht das Ideelle und Reelle jedes für sich abgeleitet und betrachtet wissen, sondern das Eine, in dem beides vorhanden sei, soll als solches und nicht bloß zu jener Zweiheit entwickelt werden. Es ist dort so eben die intellectuelle Anschauung der Identität von Sein und Erkennen gewonnen „Du verstehst es, sagt A., doch nicht so, daß sich dieses Eine Ursprüngliche, wie ein wirkliches Ding, in zwei entgegengesetzte Hälften spalte, und so in's Unendliche nach verschiedenen Richtungen auseinander gehe"? Dieß geht offenbar auf den Schelling'schen Gegensatz des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. „Mit nichten, antwortet B. Es ist mir erfreulich, daß ich nicht nöthig habe, diese Ansicht bei dir zu widerlegen. Jenes Eine ist ja schlechthin und an sich ursprünglich Eins. Wenn es aber, sagt wieder A., das ist, woher kann ihm der Gegensatz mit sich selbst kommen? B.: Eben aus dieser seiner eigenen Gleichheit mit sich selbst. Unsere innerste Erkenntniß ist nichts anderes als eine Erkenntniß dieser reinen Einheit, das ist eine Erkenntniß des Sich-selbst-gleichseins. Diese Erkenntniß muß dem Absoluten selbst zukommen, da es ja alles ist. Es muß also sich selbst als eine Gleichheit mit sich selbst erkennen. Diese Erkenntniß nun ist die Form seines Seins. Denn sein Wesen ist nicht Gegensatz, sondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber ist es wirklich. Es muß darin, um sich selbst zu erkennen, in's Unendliche sein eigenes Subject und Object sein". Hieraus entsteht aber (S. 261) ein unendlicher Gegensatz, weil das Absolute, um wirklich zu sein, nicht bloß die Identität der Identität und des Unterschiedes, sondern auch sich wirklich entgegengesetzt sein muß; und die Ueberwindung dieses Gegensatzes ist dadurch dann selbst eine wirkliche, also eine beständige Thätigkeit. Es ist also nichts Anderes vorhanden, als Thätigkeit, welche beständig sich selbst als Product setzt; was Solger ohne zeitlichen Uebergang denken zu können glaubt (Erwin I. S. 245.).

Ohne für jetzt näher auf die Kritik dieser Ansicht eingehen

zu wollen, müssen wir doch bemerken, daß sie, so speculativ sie gemeint ist, doch auf ähnliche Weise, wie nach einer Bemerkung in einem früheren Hefte dieser Zeitschrift (Bd. I. Heft 2. S. 168) bei manchen der jetzigen Philosophen der Freiheit sich eine Dosis äquilibristischer Freiheitsansicht mit einmischt, mit dieser unvermittelten Einheit des idealen und realen Elementes noch mit Einem Fuße im Deismus steht. Solger drückt sich (Erwin II. S. 12) auch so aus: „Das Denken Gottes ist ein schaffendes, und was aus ihm hervorgeht, ist das selbstdenkende Dasein der Dinge, die wir also, indem sie aus dem Gedanken Gottes hervorgehn, und seinen Begriff wiederum als einen selbstthätigen und lebendigen in sich ausdrücken, in einem ganz eigentlichen, aber doch über den gemeinen erhabenen Sinne, wohl als die Sprache Gottes bezeichnen können." Wenn es den Deismus ausmacht, daß den einzelnen Dingen als solchen ein nur zufälliges, äußerliches, auf Willkür beruhendes Gesetztsein durch Gott beigelegt wird, so ist diese Stelle deistisch. Ein schaffendes Denken, das mit dem Sprechen verglichen werden kann, wird es immer nur mit dem Einzelnen zu thun haben, denn das Gesprochene ist immer nur Aeußerung des Sprechenden; bildet kein abgeschlossenes Dasein ihm gegenüber, wie wir uns ein vernünftiges Weltganzes denken müssen, durch dessen Begriff allein sowohl die abstracte Transscendenz als Immanenz abgewiesen werden kann. Und wenn man etwa Solgern lieber die letztere beilegen wollte, da ja bei ihm die Dinge in ihrer Einzelnheit nicht als von Gott ausgehend gedacht, sondern als in ihm beschlossen angeschaut werden sollen — sie sollen „bestimmte Punkte sein in der Linie, die die göttliche Thätigkeit beschreibt": so schlägt diese Immanenz, abgesehen davon, daß sie auf diese Weise nur in der Phantasie besteht, an sich selbst zur Transscendenz um, weil eben die Dinge eine wirkliche Existenz nur haben können in der Reihe der endlichen Ursachen, wie sie eben hier gedacht sind, nur etwa in einem ganz psychologisch vorgestellten vorweltlichen Denken Gottes vorkommen könnten. So daß also die ganze theosophische Anschauungsweise Solgers nichts ist als ein erster Versuch, den Deismus

zu verlassen, ohne damit in den Pantheismus zu verfallen, wie denn auch schon Lessing, gleich Solgern durch die Lectüre des Spinoza angeregt, zu demselben Zwecke ein schaffendes Vorstellen Gottes, — und darauf läuft es ja im Grunde auch bei jenem hinaus — angenommen hat.

So viel also für jetzt von den allgemeinen speculativen Grundlehren Solgers.

Gehen wir nun zu seinen Ansichten über die Schönheit, wie sie uns besonders in der Kunst vorliegt, über, so scheint es ihm am nächsten gelegen zu haben, dieselbe für die speculative Anschauung, in der wir eben der Emanation der einzelnen Dinge aus Gott inne würden, zu erklären, was freilich theosophisch genug wäre. Auch werden wir weiterhin sehen, wie er dieser Ansicht eine gewisse Hinterthür offen zu lassen weiß. Allein zunächst verhält sich die Sache anders.

Die göttliche Thätigkeit verwirklicht sich, wie angeführt, nach Solgers Lehre in einer Reihe von Producten, die damit in sich selbst Thätigkeit sind, und schaut sich in ihnen an. Aber sie würde sich nicht vollständig verwirklichen, wenn es nur in einzelnen Producten geschähe; sie muß sich auch in ihrer Totalität, als schaffende Thätigkeit, aus sich heraus in die Wirklichkeit setzen. So wird dieselbe also „zum Bewußtsein einzelner menschlicher Wesen, oder zur Phantasie der wirklichen, in der Erscheinungswelt gegebenen Menschen, die eine Kraft einzelner und besonderer menschlicher Seelen ist" (Erwin II. S. 15). Die Phantasie ist also die Kraft in uns, welche jener göttlichen Schöpfungskraft entspricht, oder in welcher vielmehr eben diese zum wirklichen Dasein in der erscheinenden Welt gelangt. Und diese Kraft ist es, welche wir im Schönen und in der Kunst in ihrem Wirken anschauen. Die Kunst ist eine Nachahmung des göttlichen Schaffens (I. S. 262); ebenso wie die göttliche Thätigkeit sich nur im Producte setzt und anschaut, so ist auch die Phantasie des Künstlers „im bestimmt gebildeten Stoffe selbst enthalten und untrennbar von ihm, so daß sie, aus ihrem eigenen Kern erwachend, auch schon die volle Ausbildung ihrer selbst, in gegenwärtigen

lebendigen Wesen wahrnimmt. So ist sie durch ihre eigenen Werke überrascht, und ehe sie ihre Thätigkeit und ihr eigenes Wesen erfassen kann, schon vollkommen gefesselt in ihrem Stoff. Die Seele ist nicht ohne ihr Werk, und ihr Werk ist ihr eigenes Dasein". Die Schönheit, welche von uns genossen wird, ist also zwar der Form nach etwas Speculatives, aber dem Inhalte nach an und für sich nicht, oder sie ist nur ein Analogon einer speculativen Anschauung. Denn wir gehen zwar, indem wir unser eigenes Thun anschauen, auf den innersten Kern unsers Wesens zurück, und dieser ist an sich, als Emanation der Gottheit, selbst ganz und gar göttlich: „denn du mußt nicht vergessen, daß die im Innern desselben — (des heiligen Gebietes, in welchem die Seele sich als wurzelnd in Gott ergreift) lebende und wirkende Gottheit auch das allgemeine göttliche Wesen ist, aus welchem eben an dieser Stelle die ganze Seele hervorgeht und sich in ihre eigene Welt des Daseins ausbreitet" (II. S. 17). Allein hier fassen wir ihn nur, insofern er der unsrige ist, und sich eben in diese seine eigene Welt des Daseins besondert; es mag die Schöpferkraft in uns von der göttlichen ausgehen, aber sie ist nicht ein bloßes Hindurchgehen dieser letzteren durch uns, sondern als solche in ihrer Totalität von Gott in die Wirklichkeit gesetzt; es kann also was im Einzelnen von ihr ausgeht, nicht als That Gottes, sondern nur als unsere That bezeichnet und angeschaut werden. „Die Kunst, heißt es noch auf der vorletzten Seite der Schrift (II. S. 286) sei „unser gegenwärtiges wirkliches Dasein, in seiner Wesentlichkeit erkannt und durchlebt".

Man wird nicht begreifen, wie wir zur Erörterung eines so einfachen Sachverhaltens soviel Aufwand an Worten machen mögen. Denn welcher einigermaßen philosophisch gebildete Leser der Solger'schen Schriften sollte sich über dasselbe täuschen können?

Wer dieselben wirklich gelesen hat, wird nicht so fragen. Der Sprachgebrauch, wie der Gedankengang, welchen S. befolgt, verdunkeln jenes Verhältniß aufs Aeußerste.

Der verwirrende Sprachgebrauch Solgers besteht darin, daß er auch die Anschauung, welche Gott von der Welt als Product

seiner Thätigkeit hat, und die uns, weil wir selbst nur Product, und somit für dieselbe nur ein Gegenstand sind, unzugänglich sein muß, eine Anschauung der Schönheit nennt, da es doch, seinem eigenen Ausgange von der sinnlichen Gestalt nach nur darauf ankam, das, was für uns eine solche ist, zu erklären.

Der Gedankengang seines Werkes aber, durch welchen er ganz natürlich auf diesen Sprachgebrauch, sowie auf die ganze Herbeiziehung des theosophischen Elementes seiner Philosophie verfällt, ist folgender.

Indem aus der aufgänglichen Fixirung der Thatsache der Schönheit, zufolge deren diese in der sinnlichen Gestalt ihren Sitz hat, hervorgeht, daß sie wesentlich ein für uns Seiendes sei, stellt sich ganz von selbst die Hauptfrage dahin, durch welche Geistesvermögen sie aufgefaßt werde, und welcher Geistessphäre sie angehöre? Es werden also zunächst diejenigen durchgenommen, die dem gemeinen Bewußtsein angehören — nämlich der Trieb oder das Bewußtsein der Lebendigkeit, das abstracte Denken und der freie Wille. Von allen dreien wird auf ächt dialektische Weise gezeigt, daß sie nur dann wesentliche Momente für die Erkenntniß des Schönen enthalten, wenn man sie über sich selbst hinaustreibt. So könne man wohl sagen, heißt es I. S. 24 ff., in der Schönheit sei der Trieb in seiner Totalität befriedigt; aber als Trieb geht er immer nur auf Einzelnes und ist selbst einzelner. Das Bedürfniß der Einheit veranlaßt die Unterredner, es mit dem Begriff zu versuchen. Aber durch diesen kann man das Schöne nur dahin aussprechen, daß es das Maaß sei, das sich selber messe, oder das Gemessene, das sein Maaß in sich selber trage: da doch der abstracte Begriff als Form wesentlich seinem Stoffe als ein Anderes gegenüberstehe. Einen Uebergang zwischen beiden scheint die Freiheit zu gewähren. Aber in Betreff dieser wird an der Fichte'schen Lehre, die dieselbe am consequentesten festgehalten, nachgewiesen, daß durch sie jenes Urelement der Schönheit, die Sinnlichkeit ganz und gar negirt werde. Endlich wird gezeigt, daß der platonisirende Intellectualismus, welcher ohne weitere speculative Vermittlung, das Schöne dadurch erklären wolle, daß

gewisse Urbilder der Dinge in demselben angeschaut würden, sich im Grunde über die Sphäre des gemeinen Bewußtseins nicht erhebe, indem man, wenn es darauf ankomme, sich bestimmt darüber zu erklären, was jene Urbilder am Ende seien, über die abstracten Begriffe, solle man aber ihre Beziehung auf die Dinge angeben, über ein gewisses praktisches Beziehen derselben von Seiten des Künstlers nicht hinauskommen. Es ergibt sich somit das Resultat, daß die Schönheit, die wir doch alle kennen und aufzufassen wissen, einer gewissen höhern Erkenntnißart angehören, daß sich in ihr eine andere Welt, als unsere empirische, offenbaren möge.

Die Kritik, welcher Solger hier und im Folgenden die früheren Ansichten über die Schönheit unterwirft, dürfte, wenn man von seiner Betrachtung Kants absieht, dessen Standpunkt er sich nicht auf totale Weise vergegenwärtigt zu haben scheint, leicht die ausgezeichnetste Seite seines Werkes sein, und ist, ebenso wie die Polemik gegen A. W. Schlegel, die er in seiner Recension von des Letztern Geschichte der dramatischen Literatur entwickelt (Nachgelassene Schriften II. S. 493 ff.), bis jetzt so wenig veraltet, daß sie sich in den Hauptpunkten noch gegen die Kunstlehren, welche heutigen Tages gäng und gebe sind, anwenden ließe, nur mit dem Unterschied, daß in diesen die Irrthümer, welche Solger einzeln widerlegt, zusammengemengt sind, so daß es vorerst nur darauf ankäme, dem Unverstand Methode zu leihen. —

Mit der Aufsuchung einer höheren Welt und Erkenntnißart für das Schöne ist der zweite Dialog beschäftigt. Es wird zu diesem Behuf zunächst wieder auf den vorhin erwähnten Intellectualismus zurückgegangen. Denn es durfte nicht verschwiegen bleiben, daß dieser dagegen protestiren würde, nur eine Anschauungsweise des gemeinen Bewußtseins zu sein, und daß er darin in gewisser Beziehung Recht habe. Nämlich die platonische Philosophie selbst kann sich zwar, wenn sie auch dem Inhalte nach manche Elemente enthält, die über das gemeine Bewußtsein hinaus liegen, doch ebensowenig über den Besitz eines sicheren Standpunktes legitimiren, wie irgend eine Philosophie, die sich mit dem

einfachen Wissen begnügt, und nicht von dem Wissen des Wissens ausgeht. Allein ganz anders verhält es sich mit der Schellingischen Reproduction derselben, welche doch, wo es sich von dem ästhetischen Gebrauche der Ideen handelt, im Grunde immer gemeint ist; denn hier werden diese letzteren in der That auf das Wissen des Wissens bezogen, und als Specificationen des Einen Seins und Wissens aufgefaßt. Daher läßt Solger den Anselm sogleich am Anfange des Gesprächs (I. S. 129) die Formel brauchen: die Bilder, über deren Verhältniß zu den Urbildern bis dahin nichts Genügendes hatte vorgebracht werden können, würden von den letztern selbst hervorgebracht, insofern dieselben Aeußerungen des Einen göttlichen Wesens seien; und die Dinge seien also schön als Hervorbringungen Gottes.

Wir sind hier zu der Auffassung gelangt, deren imposanter Charakter *) Solgers Geist mitten in ihrer Bekämpfung gefangen nimmt, und aus deren Irrgängen — den vieldeutigen! — sein Räsonnement sich nicht herauszuwickeln weiß. Von dem Hervorbringen Gottes kommt er auch da nicht los, wo er die den Menschen zugängliche Schönheit als etwas von denselben zunächst Unabhängiges darstellt.

Solger sieht zuvörderst sehr wohl ein, daß es in dieser Form mit jener Auffassung nichts sei. Die Gottheit ist offenbar nur ganz äußerlich herbeigeholt, um etwas Thätiges und Wirkendes zu haben. Es läßt sich aber nicht einsehen, wie sie in den einzelnen schönen Dingen auf andere Weise offenbar werden sollte, als in allen übrigen: denn alle Dinge sind ihre Hervorbringungen; soll ein Unterschied stattfinden, so muß man annehmen, daß sie die Reihe der endlichen Ursachen ganz willkürlich unterbreche; was eine ihrer unwürdige Ansicht ist, denn sie wird dadurch selbst zu einem einzelnen und endlichen Wesen. Der Intellectualist sucht

*) Inest enim homini quaedam *intellectus ambitio* non minor quam voluntatis; praesertim in ingeniis altis et elevatis — nämlich in dem Kleinen und Gewöhnlichen das Höchste sehen zu wollen: errorum Apotheosis. Baco de Verulam Nov. Organ. I. Aphor. 65.

sich durch die Formel zu retten, daß die Ursache, welche das Schöne hervorbringe, zugleich das allgemeine und ewige Wesen der Dinge selbst sei. Aber Solger erwiedert, das heiße nichts Anderes, als, „wir müssen um des Schönen willen den Gedanken von etwas erfinden, was wir zugleich als das Hervorbringende und zugleich als den Begriff desselben ansehen. Oder mit andern Worten, aus dem erscheinenden Schönen, weil es nun einmal da ist, und von uns für das Schöne gehalten wird, nehmen wir etwas heraus, nämlich eben das, wodurch es schön ist, oder seinen Begriff, und indem wir diesen zugleich als etwas für sich Bestehendes Wesentliches ansehen, wird uns derselbe zur Idee, oder zu jenem scheinbar ursprünglichen Muster" (I. S. 137). Auf dieselbe Weise, setzt er hinzu, werde auch von dem gemeinen Deismus das Ganze der Welt aus ihr herausgenommen und als besonderes Wesen, das ihre Ursache sei, „hypostasirt" — wie denn auch beide Anschauungsweisen, wie soeben gezeigt, vereinigt angetroffen werden. Auf diese Weise enthält also überhaupt jene sogenannte Welt der Urbilder vielmehr nur die Abbilder der sinnlichen Dinge, die nach ihr geformt sein sollen; die Einbildungskraft schafft dieselben, weil man ein unbestimmtes Bedürfniß fühlt, die letzteren aus einem höheren Gesichtspunkte anzusehen (S. 139). Es liegt also auch dieser Auffassung nur eine ganz endliche Erkenntnißweise zu Grunde.

Gleichwohl können diese endlichen Erkenntnißweisen hier nicht in dem Sinne aufgegeben werden, daß die höhere, welche hier gesucht wird, etwas Anderes sei als sie, etwas außer ihnen Liegendes. Denn es hat sich früher gezeigt, daß sich aus ihnen allen wesentliche Momente des Schönen entwickeln lassen. Es wird also die höhere Erkenntnißart in demjenigen bestehen müssen, was allen jenen endlichen zu Grunde liegt, oder es wird sich hier überhaupt nicht von einer einzelnen Thätigkeit des Menschen handeln, sondern von einer totalen Aeußerung desselben, also, insofern von der Erkenntniß die Rede ist, von der Erkenntniß an und für sich.

Und so geräth Solger in die allgemeinste und höchste Auf-

gabe des Denkens, von welcher die Schönheit erst wieder abgeleitet werden müsse (S. 147).

Es wird somit die Schönheit wieder eine Art von intellectueller Anschauung, und das, was in ihr angeschaut wird, die Welt sein müssen, wie sie von Gott ist; unsere gegenwärtige Welt wird im Schönen in eine höhere verwandelt sein (I. S. 157), und das Schöne wird sich nur dadurch vom Wahren, Guten, Seligen unterscheiden, daß in ihm nicht irgend eine Beziehung der höheren Welt auf die Erscheinung gesetzt sein wird, — nämlich daß diese entweder jener ganz angemessen, oder aus derselben hervorgegangen, oder ganz in ihr begriffen sei — sondern die höhere Welt ganz in der Erscheinung selbst erblickt werden wird (S. 169).

Dieß ist nun offenbar durchaus nicht möglich, so lange wir sowohl die Welt der Erscheinung, als die des Wesens als bloß seiende betrachten. Denn da wäre doch immer die eine nicht die andere, und wollte man sagen, die höhere scheine durch die niedere hindurch, so möchte dieß, wenn man sich von dem bildlichen Ausdruck losmachte, immer nur wieder eine Verstandesbeziehung enthalten; auch würde nicht die Erscheinung als solche der höheren Welt angehören. Wir dürfen also überhaupt nicht die Schönheit in den daseienden Dingen als solchen suchen, so daß sie fertig vor uns läge: sie wird nur in der thätigen Vereinigung beider Welten bestehen können. Und da diese doch nicht von der Erscheinungswelt ausgehen kann, so wird die höhere Erkenntnißart der Phantasie, mittelst deren wir das Schöne auffassen, darin bestehen müssen, daß wir der Thätigkeit inne werden, wodurch die Gottheit die Wirklichkeit hervorbringt, und selbst wirklich wird (S. 231).

Und so wären wir auf dem Gipfel der theosophischen Auffassung angelangt.

Allein auf diesem konnte es sich Solgern nicht verbergen, daß dieselbe die Schönheit in ein Gebiet zu verlegen zwingt, in dem sie aus dem einfachen Grunde nicht zu Hause sein kann, weil sie, gehörte sie ihm an, uns Menschen vollkommen unzugänglich sein würde.

Nämlich in der Thätigkeit, auf welche die Untersuchung jetzt geführt hat, muß im Gegensatze zu der einseitig subjectiven und die Erscheinung nur negirenden der Fichte'schen Philosophie eine doppelte Richtung unterschieden werden, erstlich die von Gott ausgehende Thätigkeit als solche, zweitens die Thätigkeit des Irdischen, sein eigenes Wesen, und damit zugleich das göttliche, in sich zu entfalten. Die erstere macht das Erhabene aus, die zweite das Schöne im engern Sinne, welche Bestimmungen aber beide, nach früheren Untersuchungen nur eine unvollkommene, werdende Schönheit enthalten; die volle Schönheit kann nur in der Vereinigung und Durchdringung von beiden bestehen, denn bei Gott muß Thätigkeit und vollendetes Dasein Eins sein (S. 245). Dieses läßt sich nun aber von uns in Bezug auf die existirenden Dinge nicht realisiren, und zwar eben darum nicht, weil wir immer von ihnen als existirenden, als in ihrer Existenz fixirten, werden ausgehen müssen. Denn angenommen, wir hätten zu diesem Range etwas der ganz gemeinen Verknüpfung der endlichen Ursachen und Wirkungen Angehöriges erhoben, so hätten wir vielmehr das Häßliche ergriffen, als das Schöne. Nun wird dieses zwar aufgehoben durch das Lächerliche, insofern wir in diesem uns, indem wir in der Sphäre des Endlichen verweilen, zugleich unendlich wissen; allein damit lassen wir das wirkliche Ding als solches im Rücken: wir setzen nur eine Beziehung desselben auf das Unendliche, nicht eine Gegenwart des letztern in ihm. Und indem so das Endliche für unsere Auffassung immer für sich bestehen bleiben wird, muß dieß auch mit dem Unendlichen der Fall sein. Denkt man sich auch beide im Schönen vereint, so wird doch das so verendlichte Unendliche in Gegensatz gegen das rein Unendliche treten und somit als ein der Vergänglichkeit und dem Untergange geweihtes, oder als ein Gegenstand der Trauer erscheinen, so daß auch hier die wahre, volle Befriedigung mit sich führende Schönheit nicht realisirt ist. Alle diese Schwierigkeiten fallen nur für das Wesen weg, welches nicht von dem Existirenden, das ihm von außen gegeben ist, auszugehen genöthigt ist, denn nur ihm wird es gelingen, die Dinge in Fluß

zu bringen: so daß es also, wenn die Schönheit eine Anschauung der göttlichen Thätigkeit in den Dingen ist, „nur für Gott ein bleibendes Schönes gibt, und weil eben sein Schaffen in Allem, für ihn auch Alles schön ist; für uns aber die Schönheit nicht allein in die Verhältnisse alles übrigen irdischen Scheines zerfließt, sondern sich durch das Grundverhältniß ihrer eigenen Bestandtheile in sich selbst zersprengt und etwas Unmögliches wird". (S. 261).

Also hätte sich nunmehr durch dieses widersinnige Endergebniß die ganze bisherige Untersuchung selbst als verfehlt erwiesen, oder es bedürfte wenigstens einer totalen Erneuerung derselben, um aufzufinden, an welchem Punkte der Fehler, der dasselbe herbeigeführt, seinen Sitz habe? — Nichts weniger als das. Es ergibt sich vielmehr aus dem zuletzt Aufgestellten für Solger die Lösung seiner Aufgabe ganz unmittelbar. Es ist Thatsache, daß wir das Schöne empfinden. Nun kann dieses nur für das Wesen vorhanden sein, welches die schönen Gegenstände selbst erschafft. Die wirklichen Dinge aber werden von uns nicht geschaffen; es kann also in ihrer Anschauung die Schönheit nicht bestehen. Folglich muß dasselbe einer Sphäre angehören, in der wir uns selbst schaffend verhalten. Als eine solche kann man die **Kunst** bezeichnen. Nur in der Kunst also gibt es für uns ein wahrhaft Schönes: in ihr schauen wir auf ähnliche Weise unser eigenes Schaffen als Product an, wie Gott das seinige in den wirklichen Dingen.

Es wird in diesem Zusammenhange und für die Leser dieser Zeitschrift nicht nöthig sein, darauf hinzuweisen, wie das Wort Kunst hier in einem rein geistigen Sinne genommen sei. Das Element der äußeren Existenz des Kunstwerkes kommt hier noch gar nicht in Betracht; in dem Streite, ob es auch außer der Kunst in der Bedeutung der Thätigkeit, welche solche Werke der sinnlichen Anschauung darbietet, oder der Gesammtheit dieser Werke selbst, ein Schönes gibt, ist hier nur erst insofern etwas entschieden, als allerdings den wirklichen Dingen als solchen die Schönheit abgesprochen ist; wobei jedoch noch unentschieden bleibt, inwiefern ihnen dieselbe etwa durch eine Reproduction von unserer Seite mitgetheilt werden kann; der **Mythus** fällt sofehr unter

15 *

den Solger'schen Kunstbegriff, daß man sogar die Frage stellen könnte, ob Solger sich überhaupt in dem letztern so gar weit über ihn erhebe: es wird überall unter der Kunst nichts verstanden, als die rein innerliche und damit zugleich immer und in allen Fällen idealgesetzte Schöpferthätigkeit des Menschen.

Nun wird man sich aber, je lebendiger man sich von diesem Resultat überzeugt hat, um so mehr von der Weise frappirt finden, in welcher die weitere Ausführung der Sache, im zweiten Theil des Erwin, verfährt. Denn es wird hier doch wieder die Schönheit im Lichte einer göttlichen Thätigkeit betrachtet, und das Schöne somit als ein Product Gottes behandelt; das so eben ausgeführte Resultat scheint ganz vergessen zu sein.

So schlimm ist es nun freilich nicht. Es wird nur, was dort inductorisch gefunden war, jetzt aus den höchsten Grundlehren deducirt (bis S. 14). Das künstlerische Schaffen wird hier als das gefaßt, in welchem sich die göttliche Thätigkeit, wie schon früher erwähnt worden, nicht als in einem einzelnen Producte, sondern in ihrer Totalität verwirkliche. Allein der ausschließliche Sinn, in welchem dieß genommen wird, gibt der Auffassung der Kunst allerdings wiederum einen theosophischen Anstrich, den sie nun nicht mehr verliert. Es war aber unsere Aufgabe, eine unmittelbar theosophische Bedeutung der Solger'schen Kunstlehre zurückzuweisen; jetzt sind wir zu dem Punkt gelangt, die mittelbare, welche derselben allerdings eigen ist, darzustellen.

Solger legt der Kunstanschauung keine speculative Wahrheit bei oder er identificirt sie nicht mit der Anschauung des Absoluten von sich selbst; er behauptet nicht, daß in ihr unser Ich mit dem göttlichen identificirt werde; sie soll nur dem ersteren als solchem angehören. Nun kann aber die Frage entstehen, was denn unser Ich im Grunde sei — in dem Sinne, wie Schelling, wie eben erwähnt worden, es für das unendlich Endliche oder das zu sich selbst kommende Unendliche erklärt — also überhaupt, welche Stelle im System des Alls es einnehme, oder welche Form der allgemeinen göttlichen Substanz es sei? Diese Frage wird von Solger

dahin beantwortet, daß der Mensch, insofern er Geist ist und geistig producirt, d. h. Künstler ist, nichts Anderes sei, als die in die Erscheinung eingetretene und daher von sich selbst als solcher immer noch durchaus unterschiedene Gottheit selbst, so daß also wir, die wir die Kunstthätigkeit wissenschaftlich betrachten, dieselbe, wenn sie selbst sich dessen auch nicht bewußt ist, — denn sie ist ja eben das aus sich herausgetretene göttliche Bewußtsein, — als eine ganz göttliche auffassen, und ihre einzelnen Erscheinungen auf diejenigen der göttlichen Thätigkeit als solcher zurückführen müssen — was dann so weit geht, daß das Anschauen unserer eigenen Thätigkeit, in welchem allein ein Schönes möglich ist, jenes Sichanschauen der Gottheit in den erschaffenen Dingen, welches uns unzugänglich sein muß, voraussetzt: denn das erstere ist nichts Andres als die Erscheinungs- oder Daseinsform des letzteren.

Und so glauben wir vollständig ins Licht gestellt zu haben, wie es mit Solger's Lehre gemeint gewesen. Auch wird man nunmehr begreifen, wie er glauben konnte, in derselben die Grundlage für eine vollkommene Erklärung der Kunstsphäre gefunden zu haben. Es liegt uns nunmehr ob, zu untersuchen, in wiefern sich dieß mit ihr leisten lasse, und namentlich unsere obige Andeutung zu rechtfertigen, daß Solger die Aufgabe nicht einmal, wie er selbst sie sich stelle, gelöst habe.

Solger sagt, wie oben angeführt worden, die Schönheit habe ihren Sitz in der Gestalt der Dinge (Erwin I. S. 16). Und dessen erinnert er sich, nachdem er sie auf die Thätigkeit zurückgeführt hat, sehr wohl. Erwin hält (II. S. 4) dieser letztern Auffassung entgegen, daß das Schöne doch immer etwas schon Vollendetes sei; woher es kommen möge, daß man geglaubt habe, die Kunst beruhe auf der Nachahmung der Naturdinge, die, als äußerlich seiende, dieß freilich in Bezug auf uns sein müssen. Es ist aber nach Solger's Lehre an eine andere lebendige Vollendung und Beschlossenheit in sich zu denken, und diese scheint ihm mit jener Thätigkeit so wenig unvereinbar, daß er es kaum noch nöthig findet, sich darüber weiter auszulassen. Denn wie die göttliche Thätigkeit nur darin wirklich ist, daß sich die wirkli-

chen Dinge aus sich selbst ihrer individuellen Natur nach ausbilden, so ist's auch mit ihrer Erscheinung, der künstlerischen, unmittelbar verbunden, daß die Bilder derselben sich gestalten.

Allein hiermit ist nun eben einerseits die Frage nach dem Verhältniß der Gestalt, insofern sie in der Kunst in Betracht kommt, zu der Thätigkeit, auf welcher dieselbe allerdings beruht, durchaus nicht getroffen, — womit zugleich jene Annahme der innern Einheit der göttlichen und künstlerischen Thätigkeit widerlegt sein würde — andererseits möchte aber auch, wenn dieß nicht zugegeben werden sollte, jene ganze Thätigkeit, mag man sie nun als göttliche oder künstlerische nehmen, die Probe einer scharfen Prüfung nicht aushalten.

Wenn man an der Spitze einer Untersuchung über das Schöne und die Kunst den Begriff der Gestalt entwickelt, so sollte man doch glauben, diese müßte in dem Sinne verstanden sein, in welchem sie diesem Gebiete eigenthümlich ist, nämlich als das Alles beherrschende und Allem maaßgebende Formprincip. Aber so ist's bei Solger nicht gemeint. Solger will mit diesem Ausdruck nur die vollkommene sinnliche Individualität des Schönen feststellen, im Gegensatz gegen die intellectualistische Ansicht, welche dasselbe als Abbild von irgend etwas Gedachtem auffaßte. Er hat bei ihm nichts Anderes im Auge, als die Naturgestalt der wirklichen Dinge. Etwas Weiteres kann er, dem ganzen Character seiner Lehre nach, nicht anerkennen. Das künstlerische Schaffen ist ihm nichts Anderes, als die Erscheinung des göttlichen; es kann also in ihm nichts vorkommen, als was in diesem enthalten ist. Zwar ist in der Kunst die göttliche Thätigkeit eben als Schaffen gegenwärtig, und somit ist dieselbe freilich nicht gerade in den Kreis dessen eingeschlossen, was uns empirisch vorliegt; sie kann auch das vorführen, was von Gott geschaffen werden könnte. Indessen bleibt dieß dem Princip nach ganz dasselbe: das Schöne wird auf diese Weise seiner Art nach immer ein bloßes Naturding sein, und die Einheit, welche in ihm stattfindet, eine solche, wie sie in der wirklichen Welt die Existenz der einzelnen Geschöpfe bedingt, und von den Gesetzen derselben bedingt wird. Dieß reicht

aber für das Schöne und die Kunst nicht aus. Hier finden sich Combinationen, die aus dem göttlichen Schaffen niemals hervorgehen können, denn sie widersprechen allen Gesetzen des Daseins. Man denke an die Centauren, welche zwei Herzen haben würden, wenn sie existirten. Nicht weniger unmöglich sind die geflügelten Göttergestalten. Denn was am menschlichen Körper der Arm ist, das ist beim Vogel der Flügel; es kann also nicht beides zusammengefunden werden. Gleichwohl sind dieß höchst bedeutende Kunstschöpfungen. Es muß also ihre Einheit und innere Möglichkeit ganz wo anders zu suchen sein. Ähnlich verhält es sich mit solchen Gegenständen, deren Schönheit blos in der Gruppirung besteht, wenn auch diese an sich nichts Unmögliches in sich trägt, z. B. mit der Landschaft; denn diese ist nur von einem bestimmten sinnlichen Standpunkt aus gesehen schön, während doch das Bewußtsein Gottes von ihr, angenommen, sie wäre überhaupt ausdrücklich in demselben gesetzt, jedenfalls nur auf ihre physikalische oder klimatische oder sonstige innere Wesenheit gerichtet sein könnte. Und so verhält es sich im Grunde mit allen Kunstwerken, diejenigen nicht ausgenommen, welche, wie Sculpturgestalten, äußerlich mit einem Naturwesen zusammenfallen: immer wird in ihnen ein Einheits- und gleichsam ein Schwerpunkt gesetzt sein, welcher der Natur als solcher durchaus fremd ist. Es ist weder etwas Physiologisches, was eine bestimmte Natur zu dem macht, was sie ist, noch ein psychologischer Ausdruck, noch auch eine Mischung von beiden, sondern etwas der Kunst ganz allein Angehöriges. Und dieses findet in Solger's Theorie, mag es ihm auch im Gefühl keineswegs unzugänglich gewesen sein, ja mag er vielleicht gerade um dieses Unnennbare unterzubringen, in die Sphäre eines andern Unnennbaren, des theosophischen Elementes seiner Philosophie geflüchtet sein, durchaus keine Stelle. Dieß beurkundet sich besonders in gewissen abstracten Reflexionen, die gänzlich außerhalb des ästhetischen Gebietes stehen bleiben, z. B. ob der männliche oder der weibliche Körper schöner sei (Erwin I. S. 23. 63). An sich und allgemein genommen ist weder der eine noch der andere jemals schön, sondern nichts als ein Naturproduct:

Schönheit läßt sich immer nur von einem ganz bestimmten, augenblicklich entweder sinnlich oder doch in der Phantasie — und zwar nicht der gemeinen Einbildungskraft, sondern der intensiven Anschauung des Künstlers — vor uns stehenden Körper aussagen. Eben dahin gehört auch das Reden von der Schönheit, z. B. der Madonna überhaupt, oder der Idee derselben. Eine solche gibt es für die Kunst in dem Sinn, daß man sie etwa als wesentliches Erzeugniß der christlichen Welt betrachten und ableiten könnte, gar nicht; sie ist, wenn von ihr geredet wird, nichts als ein abstractes Schema zugleich im Sinne Kant's und der Homerischen Unterwelt. Nur diese bestimmte Madonna, etwa des Raphael, ist etwas Ästhetisches; empfindet man bei jener Abstraction einen ästhetischen Eindruck, so ist's, weil man bei ihm im Grunde an ein bestimmtes Kunstwerk denkt. Wir müssen uns in diesem Gebiete, mit Ausnahme eines Verhältnisses, das der antiken Kunst angehört, bei dem es sich aber auch nicht sowohl um einen Begriff, als um eine Anschauung handelt, zu einem vollkommenen Nominalismus bekennen: die entgegengesetzte Ansicht setzt, ohne es zu wollen, an die Stelle der reinen Kunsteinheit eine solche, welche der Natur oder Geschichte, überhaupt dem Dasein angehört.

Hiemit wäre nun auch die Thätigkeit in dem Sinne, in welchem Solger das Schöne und die Kunst auf sie zurückführt, im Grunde schon abgewiesen. Denn diese ist in seiner Weltanschauung eben nur eine solche, die Naturgestalten hervorbringt; wird die Existenz einer andern Art von Gestalten nachgewiesen, so tritt sie in den Rang einer unzureichenden Hypothese. Doch ist die Art und Weise, in der er mit ihr experimentirt, zu lehrreich, und trägt ihre Widerlegung zu sehr in sich selbst, als daß wir sie hier nicht bis zu Ende verfolgen müßten.

Es ist nämlich die Kunst für Solger doch nicht blos das Setzen von Producten, die denen des göttlichen Schaffens parallel stehen, sondern zugleich, wie wir oben gesehen haben, eine höhere Erkenntnißart, das heißt, es wird in ihr die Thätigkeit selbst angeschaut, und so wird also, was der Kunst als solcher angehört, namentlich aber die Weise, in der dieselbe sich bald auf dieses bald

auf jenes Gebiet der natürlichen Production zu beschränken pflegt, als jedesmalige totale Form der Thätigkeit selbst nachgewiesen werden müssen; woraus denn hinterher wieder die Aufgabe entsteht, zu zeigen, wie bei diesem völligen Eingehen in's Besondere die letzte Grundlage und das, wodurch alles Andere erst möglich werde, eine allgemeine That sein müsse, durch welche die Kunst überall Kunst, und zwar die ganze Kunst sei.

Der erstere Zweck wird im dritten Gespräch verfolgt, der zweite im vierten.

Das Princip, aus welchem sich hier die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Besonderen überhaupt herleitet, ist die schon genannte Doppelseitigkeit der Thätigkeit, vermöge welcher dieselbe in Einer Einheit zugleich das Setzen eines Productes vom Allgemeinen her, und das Sichselbstsetzen dieses Productes ist, und ein Fortschritt wird sowohl innerhalb der Lösung der einen Aufgabe, als auch beim Übergange von der einen zur andern dadurch bewirkt, daß man inne wird, daß jene Richtungen der Thätigkeit nur ihrer Verschiedenheit nach gesetzt seien, nicht aber in ihrer Einheit, die doch bei Allem, was existirt, im Grunde vorhanden sein muß.

Nachdem Solger den Begriff jener Einheit der allgemeinen und besonderen Thätigkeit durch Behandlung einiger Fragen, die nur durch ihn gelöst werden können, nämlich in wiefern die Kunst erlernbar sei (II. S. 31), und wie es sich in wahrer Kunst mit Idealisirung und Nachahmung der Natur verhalte, in's Licht gestellt hat, läßt er seine Unterredner durch ein ähnliches Problem, über das eigentliche Geschäft der Kritik (S. 38), zu einer Erkenntniß übergeleitet werden, von der man behaupten darf, daß sie, wie so manches in seinem Buche, bis auf den heutigen Tag nicht nur nicht die gebührende Beachtung gefunden habe, sondern geradezu unbemerkt und unentdeckt geblieben sei.

Man pflegt Solger'n zu den sogenannten Romantikern zu rechnen. Wir müssen es uns versagen, an diesem Orte, welcher für literarische Untersuchungen nicht bestimmt ist, genau zu erörtern, in wieweit dieß richtig ist; es werden unten noch einige Punkte erwähnt werden, die dabei in Betracht zu ziehen sein wür-

den. Jedenfalls erhebt er die Kategorieen, deren sich jene Männer zu bedienen pflegten, zu einer höhern Bedeutung. Die umfassendsten derselben sind bekanntlich die Ironie und der Gegensatz des Antiken und Romantischen. Beide faßt er so auf, daß sie nur der Kunst als solcher angehörten, und nicht dem Leben, auf welches jene Männer sie übertrugen. Von der Ironie wird weiter unten die Rede sein; das Antike und Romantische liegt dem zu Grunde, was Solger Symbol und Allegorie nennt.

Bekanntlich schreibt sich der ganze Gegensatz aus dem des Naiven und Sentimentalischen in Schiller's Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen her. Wem, um sich hiervon zu überzeugen, die innere Verwandtschaft dieser Dinge nicht genügt, dem läßt sich die Sache aus den früheren Schriften Fr. Schlegel's, die selbst im Stil an Schiller anknüpfen, augenblicklich beweisen. In Schiller's Schrift gehört der Gegensatz, ihrer ganzen Tendenz zufolge, ebensowohl der Dicht- als der Denkweise der verschiedenen Zeitalter an. Bei den Romantikern bekam er nach und nach mehr die letztere Bedeutung, wenn auch noch nicht auf so entschiedene Weise, wie bei Hegel und den Hegelianern, die ihn in ihrem Streben nach bestimmt ausgeprägten und durchgreifenden Gesichtspunkten durch alle geistigen Gebiete verfolgt haben; er ward dort meistens nur im Gebiete der Litteraturgeschichte angewendet. Solger erkannte, daß er seiner Natur nach nur der Poesie und Kunst angehöre, und glaubte auf diese Weise in den Besitz einer nothwendigen Ableitung desselben gekommen zu sein, da er bis dahin nur aus historischer Wahrnehmung empirisch aufgenommen worden sei.

Indem er nämlich die wahre Kritik als eine rein immanente bestimmt, weil sich die Thätigkeit der Kunst und ihr Product auf keine Weise als etwas einander Äußerliches vergleichen lasse, sondern jene vollkommen in dem letztern — was freilich, unserer obigen Darstellung zufolge, im Grunde bei Solger immer nur ein Naturproduct sein kann — versenkt sei, hält er nur mit voller Consequenz fest, was man unter dem Antiken zu verstehen pflegt, ein Geistiges, das durchaus in der Form der Objectivität verharrt.

In das praktische Leben übertragen ist diese eine Fabel; in diesem könnte solche Naivität nur als eine Geistesabwesenheit auftreten, wie man sie in der That an ausgezeichneten Künstlern zu bemerken glaubt; — da uns doch die Griechen — die römische Welt paßt ohnehin in den ganzen Gegensatz nicht, — auch als praktische Muster vorleuchten, was sie ohne eine höchst umfangsreiche und intensive Thätigkeit der subjectiven Reflexion nicht sein könnten. Dagegen für die Kunst ist dieser Begriff nothwendig, denn diese kommt gar nicht zu Stande, als insofern die Thätigkeit in dem Werke erloschen, oder (dieß setzt Solger selbst als gleichbedeutend) vollkommen gegenwärtig ist (II. S. 47).

Nun ist aber doch die Thätigkeit hier nur nach der Einen Seite hin gegenwärtig; sie erscheint ganz als Thätigkeit des Productes. Es muß aber auch zur Erscheinung kommen, daß sie an und für sich selbst Thätigkeit des Allgemeinen sei — und dieß ist das Romantische, oder nach Solger's Bezeichnung die Allegorie. Dieß scheint schon weniger auf die Kunst als solche bezogen werden zu müssen, da es ja gerade ein Hinausgehen über die Beschlossenheit des Kunstwerkes enthalte; wie man denn auch gewohnt ist, es mit dieser in der romantischen Kunst so genau nicht zu nehmen. Indessen dieß möchte nur insofern zu rechtfertigen sein, als sich diese letztere freilich weniger genau an die Beschlossenheit des Naturproductes anschließt; soll aber jenes Hinausgehen nicht blos eine vage Vorstellung, sondern eine Anschauung sein, so wird sie eine bestimmte Anschauung sein müssen, und damit sich ganz von selbst zum Kunstwerk gestalten. Es ist in dieser Zeitschrift schon früher einmal, bei Gelegenheit christologischer Untersuchungen, eine Äußerung in den von Heyse herausgegebenen Vorlesungen Solger's über Ästhetik, die wir hier in diesem Aufsatze weiter nicht citiren, weil sie, statt den Erwin zu erläutern, vielmehr ohne denselben gar nicht verstanden werden können, angeführt worden, daß die Idee etwa des Erlösers als symbolisch oder allegorisch, oder, wie dieß dort ausgedrückt wurde, mythisch nur in Bezug auf die Kunstdarstellung desselben bezeichnet werden könne, an und für sich aber einem ganz andern Gebiete angehöre.

Nun ist aber doch ebenso wenig, wie das Symbolische schon allegorisch ist, das Allegorische zugleich symbolisch. Das in der sinnlichen Erscheinung Beschlossensein und das Kundgeben einer höheren Welt in derselben sind zwei ganz verschiedene Dinge, die, wenn sie die Eine Schönheit ausmachen sollen, irgendwo vereinigt sein müssen. Hierin liegt die Nothwendigkeit des Fortschrittes über jenen Gegensatz. Es ist mit diesem nur erst die allgemeine Idee der Schönheit aufgestellt, und nicht begriffen, wie dieselbe in einem Werke bestimmter Gattung gegenwärtig sei (S. 72); mit jenem allgemeinen Medium, in welchem sowohl die Beschlossenheit des Productes in sich, als auch das Hinausweisen desselben über sich erscheinen sollte, ist noch gar nicht Ernst gemacht; jene Richtungen sind nur noch als Anschauungsweisen des Künstlers aufgefaßt, nicht aber gezeigt, worin sie als Product wirklich seien, und damit also erst in Wahrheit ein Schönes ausmachen.

Welches wird nun dieses gemeinschaftliche Medium, diese Wirklichkeit sein?

Ziehen wir in Betracht, daß Solger es hier überhaupt nur mit der idealen Seite der Sache zu thun hat, mit der Thätigkeit, welche der göttlichen analog sei, als in welcher die besonderen Dinge ideal gesetzt seien, wie in jener real: so können wir es nur consequent finden, daß er hier die Sprache nennt, und als die Ur- und Hauptkunst, oder die, welche zunächst mit der Phantasie selbst identisch sei, die Poesie betrachtet wissen will.

Hierbei ist jedoch die Sprache nicht zu nehmen als dieses in sich beschlossene System von articulirten Lauten, welche sich zu dem Inhalte nur als Zeichen verhalten, mag auch ein gewisser in einem oder dem andern Sinne nothwendiger Zusammenhang des Zeichens und des Bezeichneten stattfinden, dessen eigentliche Beschaffenheit jener physiologisch-psychologischen Wissenschaft nachzuweisen aufbehalten bleiben muß, zu der bis jetzt noch die ersten Anfänge fehlen. Solger faßt sie in dem Sinne des Sprechens, oder der „Erkenntniß selbst, insofern dieselbe auch äußerlich zur Erscheinung gelangt" (S. 74): dadurch, sagt er bald darauf, „unterscheidet sich eben unser thätiges Denken von

dem göttlichen, daß dieses sich durch die Dinge selbst als seine Sprache äußert, das unsrige aber nur in dem, was wir gewöhnlich Sprache nennen". Es ist nämlich bei Solger — ein Umstand, an den wir auch weiter unten noch mehrfach werden erinnern müssen, — das Erkennen nicht, wie wir dieß von Hegel her anzunehmen gewohnt sind, der aber damit nur dem, was alle frühere wissenschaftliche Philosophie wollte, einen bestimmten Ausdruck gegeben hat, die rein ideale Bewegung der Sache selbst — sondern, wie das göttliche Denken durchaus ein schaffendes sein soll, so wird von unserm Philosophen auch dem menschlichen an und für sich eine gewisse persönliche Realität beigelegt, vermöge deren es sich als Product aus sich heraussetze; es wird mit der Lebendigkeit des Individuums durchdrungen, und so konnte er auf eine ziemlich unkritische, aber zu jener Zeit sehr verbreitete Weise — man denke an Fr. Schlegel, der die Litteratur mit dem „Worte", dem Logos, in Verbindung setzt, wodurch sein Übergang vom ästhetischen zum religiösen, wenn auch selbst noch ästhetisirenden Interesse erklärt wird — jenes physiologisch psychologische Erzeugniß als die Daseinsform des Erkennens selbst auffassen. Und wenn die Sprache dieß an und für sich sei, erklärt er ferner, so werde sie in der Poesie als solche erkannt, und damit freilich zu einer verklärten Gestalt erhoben.

Nichts desto weniger ist auch hier die Aufgabe wieder nur auf eine einseitige Weise gelöst. Denn es kann sich uns eben vermöge jener Beziehung der Sprache auf den Mittelpunkt des Erkennens nicht verbergen, daß hier die Phantasie wiederum nur als Thätigkeit, nicht aber als Gegenstand gesetzt sei (S. 81), was doch, wenn es sich mit dem Andern nicht unmittelbar verbinden lassen sollte, doch wenigstens ebenso nothwendig ist. Dieses aber wird geleistet in den übrigen Künsten, welche wegen dieser ihrer Stellung zu der Poesie sich den Gesammtnamen der besonderen Künste gefallen lassen müssen.

Wir verfolgen die weitere Entwickelung nicht tiefer in's Einzelne. Wer die bisherige Darstellung gefaßt hat, muß schon ahnen, worauf es hier hinauslaufen wird. Der Formalismus des

Verfahrens in dem abwechselnden Setzen der Thätigkeit und des Productes ist schon in dem Obigen unverkennbar. Das System der Künste ließe sich nach Solger in folgender Tafel darstellen:

1) Die ganze Thätigkeit als solche wirklich geworden in der Sprache, ist die Poesie;

2) nach der Seite des Productes aufgefaßt aber ist sie

a) im Körper als dem Product κατ' ἐξοχήν:

α) rein als einzelnes Product gesetzt die Bildhauerei;

β) das Körperliche als die Thätigkeit, die alles umfaßt, das Licht, die Malerei;

b) in der Seele, als der selbst als Product gefaßten Thätigkeit

α) als Thätigkeit in dem, was nicht sie selbst ist, den Anschauungsformen und Gesetzen des Räumlichen, die Baukunst;

β) die Seele als reine Seelenthätigkeit existirend unter der Form des Zeitlichen, die Tonkunst.

Von der Zulässigkeit dieses Schematismus nach formaler und realer Seite hin abgesehen, ist es einleuchtend, daß sich Solger'n selbst, um so mehr er mit ihm die Aufgabe der Ableitung des Einzelnen gelöst glaubte, um so gewisser eine neue Aufgabe ergeben mußte. Es versteht sich nämlich von selbst, daß die obigen Abtheilungen nicht so zu nehmen sein sollen, daß sie Theile der Kunst seien, sondern sie geben sich für Formen derselben, so daß in einer jeden derselben die ganze Kunst gegenwärtig sei. Damit wäre nun, wenn es sich etwa von einem Naturgebiete handelte, Alles geleistet, was man fordern könnte. Denn in einem solchen kann es nur darauf ankommen, daß wir, die wir eine wissenschaftliche Erkenntniß der Sache anstreben, über sie im Klaren sind. In der Kunst aber ist es anders. Diese kommt „im wirklichen Leben" ebensowohl wie die Natur, „immer nur einzeln und stückweise vor" (S. 128), das heißt, ohne daß das Individuum, insofern es ihrem Genusse hingegeben ist, an jene Ableitung der einzelnen Form aus dem Ganzen derselben denkt. Nun ist aber dieser Genuß selbst nur dadurch möglich, daß wir uns bewußt sind, in dem

Einzelnen die ganze und volle Schönheit zu besitzen. Folglich muß die ganze Kunst noch auf andere Weise, als vermöge jenes Ansich „in jeder Kunstübung, die es nur wahrhaft ist, gegenwärtig sein" (S. 129), oder die That, auf welcher die Kunst beruht, oder in der sie vielmehr besteht, muß ihrer letzten Wahrheit nach eine solche sein, welche das Einzelne zwar jenem Schematismus angemessen, aber nicht von ihm aus setzt, wie denn in ihm die Thätigkeit der Phantasie nach verschiedenen Seiten hin immer nur als Product, also als Inhalt, mithin nicht als sie selbst vorhanden war.

Natürlich ist nun diese Gegenwart der ganzen Kunst in der einzelnen Kunstrichtung nicht so zu nehmen, daß mit der einen die andern als einzelne vereinigt würden. Dieß würde keiner weiteren Erörterung bedürfen, wären nicht dergleichen Vereinigungen mehrerer, ja aller Künste im antiken Drama und im christlichen Cultus vorhanden, deren Beschaffenheit nach der vorangegangenen scharfen Sonderung der Künste um so mehr einer Untersuchung bedarf. Und dabei ergibt sich denn auch zugleich der Uebergang zur Erkenntniß der wahren Totalität. Denn da eine wirkliche Verschmelzung der Künste deßhalb unmöglich ist, weil das Wesen derselben von Haus aus in lauter einander entgegengesetzten Richtungen besteht, so kann jene Einheit, welche bei der Verbindung mehrerer derselben in den genannten Fällen allerdings erreicht wird, nicht in der Kunst als solcher, oder in der Verwirklichung der Idee, sondern nur außerhalb ihrer, also in der Idee selbst, liegen. Und in der That bezieht sich nicht nur in der modernen Vereinigung der Künste, dem Cultus, sondern auch in der antiken, dem Drama, die Kunst wesentlich auf die Religion, und findet in dieser ihre Bestimmung und gewissermaßen ihren Ruhepunkt. Hat nun aber eine solchergestalt verbundene Mehrheit von Künsten ihren Mittelpunkt außerhalb der Kunst, so muß ihn auch die einzelne dort haben, denn wie könnten sie sonst gerade dadurch verknüpft werden? Es ist also der Kunst überhaupt wesentlich, daß sie, als existirendes Kunstwerk, über sich hinaus weist, oder daß wir, insofern wir ein solches,

sei es als Schöpfer oder als Genießende, setzen, in etwas Anderem stehen. Es fragt sich also, was dieses sei, und welches Verhältniß ihm zu der Kunst selbst anzuweisen sein möge, oder es ist jetzt die Aufgabe, die Thätigkeit, durch welche die Kunst ist, „nicht mehr ihren Wirkungen nach zu betrachten sondern als sie selbst" (S. 160), und so für das ganze Gebiet den allumfassenden Ausdruck zu finden.

Solger stellt als solchen am Ende des Werkes die Ironie auf, das heißt, er findet das Wesen der Kunst darin, daß wir, wenn wir ganz in der Sache sind, zugleich ganz darüber stehen; ein Resultat, das an sich, und insofern es mit dem „Spiele" Schillers auf Eins hinausläuft, ein wesentliches Moment des Wahren ist, das sich aber aus Solgers Lehre selbst keineswegs als das letzte Resultat ergibt.

Es ist nämlich dem allgemeinen Begriffe der göttlichen wie künstlerischen Thätigkeit zufolge, der bei ihm nun einmal zu Grunde liegt, nicht möglich, daß er jemals aus jenen verschiedenen „Richtungen" herauskomme. Daß dieselben in Gott vereinigt seien, wollen wir zugeben, bis wir am Ende dieser Arbeit die ganze Anschauungsweise einer Prüfung unterworfen haben werden; hier wäre die Aufgabe, eine solche Vereinigung im Wirklichen nachzuweisen, und dieß ist unmöglich, weil dieses als solches, nach Solgers Lehre gerade nur in der Trennung jener Richtungen besteht. Es ist eine Danaidenarbeit, wenn Solger im vierten Dialoge die Gegensätze, mit denen er es zu thun hat, auf die sinnreichste Weise immer und immer wieder umbildet, um ihnen eine Einheit zu entlocken. Er versucht es zuletzt mit dem künstlerischen Verstande (S. 259), welcher denn eine befriedigende Lösung verspreche, daß, während in dem, was bis dahin aufgestellt worden, in Bezug auf die Kunst eigentlich immer nur gefunden werde, „woher sie komme und wohin sie gehe", er „die Einheit der Erscheinung mit dem Wesen im Laufe des Gegensatzes schwebend, und so den Mittelpunkt der Kunst überall gegenwärtig erhalte". Aber auch hier treten sogleich wieder verschiedene Richtungen ein. Der künstlerische Verstand wird ent-

weder „eine ganze Welt in den Glanz der Idee eingehüllt erblicken, und nur durch scharfes und ruhig fortgesetztes Hinblicken darauf das Mannigfaltige und Lebendige als zugleich seiend und darin spielend auseinanderlegen" (S. 246) — was Solger „die Betrachtung" zu nennen vorschlägt, oder es wird ihm aus dem Spiel des Besondern und dem wunderbaren Zusammentreffen desselben, das allgemeine hervorleuchten („der Witz" S. 250). Und zwar ist die erstere mehr der antiken, der andere der romantischen Kunst eigenthümlich. Gleichwohl sollen wir uns hievon genügen lassen. Es sei hier doch, meint Solger Ein Alles überschauender Blick gesetzt, welcher auf den Punkt des Ueberganges des Allgemeinen wie Besondern, und umgekehrt, gerichtet sei, bei welchem (S. 276) diese beiden Anschauungen, weil sie in einem reinen Widerspruch mit einander stünden, sich gegenseitig aufhöben. Und dieser Blick soll eben die Ironie sein. Nun hätte diese freilich solchergestalt in antiker und romantischer Kunst denselben Inhalt, nämlich die Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen. — Allein sie hätte ihn doch auf verschiedene Weise, nämlich das einemal als entstehend von dem Allgemeinen, das andremal von dem Besondern her. Auch dieß wird von Solger zugegeben (S. 281). Wir wären also noch ganz und gar nicht zu dem wahren Einheitspunkt gelangt. Denn nicht darauf kann es ankommen, daß erklärt wird, wie wir in der Kunst die Indifferenz als solche besitzen; genügte das, warum ging Solger überhaupt hinaus über Schelling, warum versuchte er das Absolute als Thätigkeit zu begreifen? Es müssen jene verschiedenen Richtungen selbst als solche in einer Einheit angeschaut werden, so wie Gott sich selbst nicht als todte Einheit, sondern als schaffendes Denken anschaut. — Wie kann nun aber doch Solger die Ironie als letztes Resultat aufstellen? — Er nimmt hier einen Ausweg, durch welchen er seine ganze Lehre selbst aufhebt. „Der wahre Mittelpunkt, sagt er S. 283, ist allerdings nur da, wo beide Richtungen sich gegenseitig durchdringen, und schwebt in beider Mitte. Ob nun der Verstand nicht von dieser Mitte nach beiden Seiten gleichmäßig sich schwingen,

und so eine bisher unerhörte Kunst hervorbringen könnte, welche mit Bewußtsein das Unbewußte, und zugleich aus diesem jenes schüfe, das läßt sich fragen. Und an der Möglichkeit der Sache selbst dürfen wir nun wohl nicht mehr zweifeln, nachdem wir uns überzeugt haben, daß jenes unveränderliche Wesen der Kunst eben nur da sei, wo zugleich die Richtigkeit des wirklichen Daseins ist. Denn nun kann die Kunst, schon indem sie das Dasein bildet, es mit begleitender Ironie beständig auflösen und zugleich in das Wesen der Idee zurückführen. Wenn sie also gewöhnlich das gegenwärtig Einzelne als Stoff behandelt, so müßte sie nun den Standpunkt der Ironie selbst als das unmittelbare Dasein ausbilden, welches weil sich dieser zu beiden Richtungen ganz gleich verhält und zugleich überall gegenwärtig und wirklich ist, nach beiden Seiten mit gleicher Wahrheit geschehen könnte. Diese Kunst würde dann erst auf das Vollkommenste Freiheit mit Nothwendigkeit, und mit dem Witze die Betrachtung vereinen, und so ihr ganzes Gebiet von ihrem reinsten Begriffe aus vollenden. Aber vielleicht ist das im wirklichen Leben, unserer zeitlichen Schwäche wegen, nicht zu erreichen und nur der Gottheit selbst vorbehalten, vielleicht auch einer Nachahmung ihres Thuns, die uns erst in einer höheren Welt gewährt werden mag". — Es wird hier also mit klaren Worten die eigentliche Wirklichkeit der Kunst in die Zukunft oder in's göttliche Bewußtsein hinaus versetzt, oder, was uns erklären soll, wie wir aus jenen verschiedenen Richtungen herauskommen, und dieselben, vermengt, als Product vor uns sehen, dergleichen uns in jedem Kunsterzeugniß vorliegt, mithin das, wodurch das Allerpräsenteste, ja die Präsenz selbst, allein präsent zu sein vermag, zu etwas Transscendentem gemacht. Und kann die letzte Wahrheit des Kunstbewußtseins aus diesem hinaus in's göttliche Bewußtsein geschoben werden, wenn das letztere in jenem selbst in die Wirklichkeit eingetreten sein soll?

Auf diese Weise hat nun aber Solger auch das, was er von vorn herein als Aufgabe seiner ästhetischen Speculation aufgestellt hatte, nämlich die Ableitung der Gestalt vollkommen ver-

fehlt. Denn während wir hier erwarten mußten, nunmehr das eigentliche Formprincip in der Kunst abgeleitet zu sehen, welches sich in der That, wie anderwärts zu erweisen, aus dem Moment der Ironie entwickelt, gibt uns hier Solger, der, wenn er auch, wie oben gezeigt, der Consequenz seiner Lehre nach unter der Gestalt nur die Naturgestalt verstehen konnte, doch im Grunde bei dieser die Kunstgestalt auch im Sinne hatte, in seiner Ironie, in welcher Alles nur in beständiger Aufhebung seiner Besonderheit betrachtet werden soll, ein wahres Princip der Formlosigkeit.

So viel über Solgers Kunstlehre im Allgemeinen. Es ergibt sich hieraus leicht die Erklärung einiger Besonderheiten in seinen Ansichten und seinem schriftstellerischen Charakter, welche für solche Leser, die nicht ein besonderes Studium aus seiner Anschauungsweise gemacht haben, bisweilen Gegenstand fruchtlosen Nachdenkens gewesen sein mögen.

Wir haben oben Gelegenheit genommen, die gesunde Unbefangenheit seines Kunstsinnes zu rühmen. Nur das Vortreffliche und ganz Kernhafte scheint ihm gefallen zu können; er ist in demselben so heimisch, daß Productionen niederer Art für ihn kaum vorhanden sind. Aber wir treffen hierin auf eine merkwürdige Ausnahme. Solger ist mit einer seltsamen, fast dämonischen Vorliebe für Tieck eingenommen. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, daß diesem Dichter ein Princip inwohne, das man im ästhetischen Sinne bedenklich, ja verwerflich nennen muß. Wir beantworten hier nur für Diejenigen, welche über diesen Punkt mit uns einverstanden sind, die Frage, wie Solger an ihm Gefallen finden können? Der persönlichen Bekanntschaft, die sonst wohl dergleichen Verblendung hervorbringt, kann die Sache nicht zur Last gelegt werden, denn sie war in diesem Falle keine Jugendfreundschaft; Solger, der 10 Jahre jünger war als Tieck, schloß sie mit dem längst bekannten Dichter. Es findet wirklich eine innere Verwandtschaft zwischen der Geistesrichtung beider Männer statt. Wir haben hier ein Beispiel, wie einseitige Theorieen in der Kunst sich am Leichtesten verrathen. Die großen von

der Geschichte anerkannten Heroen muß jeder gelten lassen; sie sind bestimmt vorliegende Probleme; man findet sich mit ihnen ab, so gut man kann. In der nächsten Umgebung aber, in der man selbst zu wählen hat, hält man sich unbefangen an wen man will, und dabei zeigt sich's denn, weß Geistes Kind man selbst ist. Tieck ist für Solger im Grunde der wahrhaft kanonische Dichter; die praktische Mangelhaftigkeit des Einen ist der reine Abdruck von der theoretischen des Andern. Wir haben eben erörtert, daß Solger über den Begriff der Thätigkeit des Künstlers, der Kunstübung, oder eines freien Schaltens mit dem Naturproduct, nicht hinauskomme, die sich in ein in sich beschlossenes Kunstproduct krystallisiren muß. Man kann Tiecks Productionen, so weit sie Solgern bekannt sein konnten — auf die späteren mögen die gesunden Elemente, die bei diesem letztern vorhanden sind, vortheilhaft zurückgewirkt haben — in der Kürze nicht treffender charakterisiren; das launenhafte Durcheinander in seinem Drama hat keinen andern Einheitspunkt, als den ironischen Selbstgenuß, nach Belieben so willkürlich verfahren zu können. Solger spricht von „ächt dichterischen Mährchen" (II. 43); „das Gemeinste und Alltäglichste, sagt er, fließt dort mit dem Wunderbarsten ganz in Eins zusammen, und der Dichter verbindet beides, als läge Alles in Einer und derselben Welt." Genau Tiecks Verfahren; es kommt aber nicht bloß auf den allgemeinen Hintergrund einer Welt an, mag sie dieß wirklich oder nur vorgeblich sein, sondern auf bestimmte künstlerische Motive, aus denen sich allein ein Ganzes bilden kann. Nun ist aber jene Thätigkeit bei Solger, obgleich durchaus dem Menschen angehörig, nicht als eine rein menschliche zu fassen; wir haben gesehen, daß sie, weil sie aus dem Mittelpunkt unseres Wesens hervorgehe, der in Gott wurzele, selbst einen gewissen göttlichen Anstrich haben soll. Schwerlich konnte Solger dafür ein besseres Bild finden, als den Tieck'schen Garten der Poesie (II. 17), in welchem sich, wie überall, z. B. auch in den lyrischen Gedichten, wo dieser Dichter das Hochpoetische zu erfassen glaubt, die Dinge, indem sie in ein gewisses fascinirendes Austönen hinduften, zu ei-

nem unbestimmten Eindruck sich sublimiren, wie der ist, welchen man von einer Musik empfängt, die, etwa im Walde, zu weit entfernt ist, als daß man die einzelnen Töne genau verfolgen könnte.

An dieses Verhältniß Solgers zu Tieck knüpft sich eine andere Frage an, in Betracht deren man nicht immer den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung des ersteren getroffen hat, nämlich in wiefern die sittliche Zweideutigkeit, welche bei andern der „Ironie" anhängt, auch ihm zur Last zu legen sei. Hegel, der übrigens von seinem verstorbenen Collegen überall mit der Hochachtung spricht, welche ihm bei persönlicher Bekanutschaft zu versagen allerdings unmöglich gewesen sein mag, kann sich an der schon oben angeführten Stelle der Rechtsphilosophie in Beziehung auf diesen Punkt einer schonenden Hindeutung nicht erwehren. Es dürfte sich nun freilich mit der Ironie der Romantiker überhaupt etwas anders verhalten, als Hegel von seinem Standpunkte aus annehmen muß; wir würden, wenn es hieher gehörte, einen ziemlich abweichenden Grund ihrer sittlichen Verwerflichkeit anführen können. Was aber Solgern insbesondere betrifft, so verrückt die Hegel'sche Anschauungsweise die Frage in zweifacher Beziehung. Allerdings ist nach Solgers Lehre „das Höchste in uns so nichtig, wie das Geringste, und geht nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinne unter". Aber dieß steht zu Hegels Ansicht, nach welcher sich in dem scheinbar Höchsten nur eine Einseitigkeit aufhebe, und also der Untergang desselben in einem Triumphe der Wahrheit bestehe, gar nicht in einen reinen Gegensatz. Denn Hegel redet hier von der Idee selbst, von der ihm die objectiven Mächte des Staates, der Familie u. s. w. — denn beide Männer gehen bei der ganzen Sache von der antiken Tragödie aus (für Solger siehe darüber Erwin II. S. 248) — ewige Formen sind. Dagegen soll nach Solger die Idee nur, insofern sie in die Erscheinung eingeht, nichtig sein. „Geht die Idee, sagt er, durch den künstlerischen Verstand in die Besonderheit über, so drückt sie sich nicht allein darin ab, erscheint auch nicht bloß als zeitlich und vergänglich, sondern sie wird das gegenwärtige Wirkliche, und, da außer ihr

nichts ist, die Nichtigkeit und das Vergehen selbst, und unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste durch sein nothwendiges irdisches Dasein in das Nichts zerstieben sehn" (II. 277). Freilich besteht ihm nicht etwa jene Hegel'sche Gliederung der Idee als solcher daneben; eine solche erkennt er nicht an; wir haben schon oben bemerkt, daß ihm das Erkennen selbst nicht eine objective Bewegung der Sache selbst ist, sondern eine persönliche That, der zufolge der Gedanke immer zugleich ein von uns geschaffenes ist, und daher stammt eben jene Nothwendigkeit, daß jede besondere Gestaltung des Ewigen dem Endlichen verfallen sei. Aber darin liegt doch nicht ein leiser Anflug der Frivolität, wie sie Hegel bei dem Begriff der Ironie mitzudenken pflegt; es wird nur nicht das, was Hegel für das Ewige erklärte, die Idee mit und in ihren besondern Formen, sondern nur die Idee selbst für das Höchste gehalten. Dieß ist der Eine Punkt, in Betreff dessen man durch die Auffassung der Solger'schen Lehre vom Hegel'schen Standpunkt her desorientirt wird. Der andere ist, daß Hegel zwar, nicht aber Solger, der Besonderung der Idee, wie jeder von ihnen sie bestimmen zu müssen glaubt, eine sittliche Bedeutung beilegt. Dieß hängt mit dem Früheren genau zusammen, da sie bei Hegel Besonderungen der Idee als solcher sind, so müssen sie bei ihm wohl objective Gültigkeit haben; sie sind ihm die dauernden Grundformen des Lebens. Für Solger aber sind sie überhaupt nur das Eintreten der Idee in die Erscheinung; wir haben hier keine andere Beziehung zu ihnen, als daß wir das Verhältniß dieser beiden Gebiete anschauen; auch sollen wir uns ja nicht, wie bei Hegel daran, daß sich das Wahre zu einer noch höheren Wahrheit entwickele, so hier an dem Untergang des Ewigen, welches endlich geworden ist, freuen, sondern „unermeßliche Trauer muß uns ergreifen, wenn wir das Herrlichste durch sein nothwendiges irdisches Dasein in Nichts zerstieben sehen". Die ganze Sache hat also für uns überhaupt gar keine praktische Beziehung; wir werden des Looses der Endlichkeit überhaupt gewahr, aber es ist darum nichts destoweniger unsere Aufgabe, das

Ewige in uns zu verwirklichen, eben damit, was dann in uns untergehen müsse, wenigstens das Höchste sei. Die Ironie ist hier, wie wir schon oben zu vorläufiger Orientirung ausgesprochen haben, in ähnlicher Weise, wie der Gegensatz des Antiken und Romantischen, während sie von andern Romantikern auf das Leben übertragen wurde, von Solger rein auf das Gebiet der Kunst beschränkt: — womit wir zugleich noch einen ferneren Berührungspunkt mit Tieck nachgetragen hätten, den in dieser Beziehung Hegel — was sich freilich leicht daraus erklärt, daß dieser die Kunstagentien nun einmal nicht anders, denn als Lebensmächte zu fassen wußte — ungerechter Weise mit Fr. Schlegel zusammenzustellen pflegt, und der sich auch, weil er weniger als Geschichtschreiber der Poesie, denn als Kritiker und Dichter aufgetreten ist, auf den Gegensatz von antik und romantisch wenig eingelassen hat.

Auf dieselben Grundlagen ist auch eine dritte Frage zurückzuführen, die uns hier entgegentritt, nämlich: welches der Grund des entschiedenen und man möchte fast sagen, hartnäckigen Festhaltens an der dialogischen Form sei, durch welches Solger in der Geschichte der Philosophie einzig dasteht? Dasselbe geht, wie es mit den methodologischen Richtungen der neuern Philosophie überall der Fall ist, aus dem innersten Kerne der Lehre selbst hervor. Um so weniger wird man es unangemessen finden, wenn wir das Verhältniß, in dem in dieser Beziehung Solger's Hauptwerk zu ähnlichen Versuchen steht, etwas näher zu bezeichnen suchen.

Zunächst wird Jeder durch den Solger'schen Dialog an den Platonischen erinnert werden. Wir finden in jenem mannichfaltige Redewendungen, ja selbst bisweilen einen Sprachgebrauch, welche dem, der nicht mit dem griechischen Philosophen vertraut ist, fremdartig vorkommen müssen; der Stil strebt an vielen Stellen offenbar der süßen Geschmeidigkeit des Platonischen nach. Wenn es der deutschen Sprache dazu besonders an der griechischen Partikelfülle gebricht, so sucht Solger selbst diesem Mangel soviel wie möglich z. B. durch das von Tieck getadelte Berlinische „ordentlich" nachzuhelfen; und bleibt trotz dem Allen eine gewisse Steifheit zurück, so dürfen wir uns nur erinnern, daß zu eben der Zeit

Schleiermacher an seiner Übersetzung des Platon arbeitete, die doch die Grazie des Urbildes so wenig erreicht, daß man fast zweifeln möchte, ob der Verfasser sie auch ganz gefühlt habe. Auch ist es ein kecker und geistreicher Einfall, den Schellingianer, Anselm und besonders den Fichteaner, Bernhard, welchem letzteren das etwas brüske Auftreten seines Meisters, überall gleich mit der sittlichen Idee dreinzufahren, beigelegt wird, gleichsam die Rolle der Platonischen Sophisten spielen zu lassen. Allein dabei fehlt sogleich ein sehr wesentliches Element der Darstellung Platon's, die ihm eigenthümliche Ironie. Und zwar nicht nur, insofern Alles sehr ernsthaft abgemacht wird, und Solger zu den zahlreichen bedeutenden Männern gehört zu haben scheint, denen, bei lebendigem Sinne für das Komische, und guter Einsicht in die Natur desselben, die eigene Production auf diesem Felde versagt ist. Der wahre Platonische Dialog konnte, wie alle bedeutenden Erscheinungen, überhaupt nur Einmal existiren. Die persönliche Verspottung des Sophisten ist nicht etwa nur ein liebenswürdiger Übermuth Platon's, oder eine unwillkührliche Äusserung seines dichterischen Talentes, auch nicht blos durch das Beispiel der Komödie zu rechtfertigen, welche die politischen Ansichten bekannter Männer in ihrer Person angriff. Es ist dem Dialog wesentlich, daß die in ihm bestrittenen und vorgetragenen Lehren mit der Person der Unterredner auf das Innigste verwebt sind. Keine Nachahmung kann jemals die Anlehnung Platon's an den historischen Sokrates erreichen, welcher vorwaltend durch seine Individualität gewirkt hatte; auch kommt es bei Solger gleich sehr matt heraus, wenn wir bei ihm nicht Fichte und Schelling selbst, sondern nur Schüler oder Repräsentanten dieser Männer eingeführt sehen. Aus diesem Grunde kann sich auch der Dialog streng genommen nur mit Ansichten zu thun machen, die noch keine literarische Existenz haben, oder noch nicht systematisch ausgebildet sind; denn da man in ihm nicht füglich Bücher citiren kann, so lassen sich im entgegengesetzten Falle die bestrittenen Lehren nicht mit der Treue angeben, die die heutige Wissenschaft fordern muß; der Verfasser ist darauf angewiesen, sie auf seine eigene Weise auszuführen, wo

sie dann von den Bestrittenen vielleicht nicht anerkannt werden. Diese Forderungen können außer beim Platon, aus den man sie abstrahirt nennen mag, nie wieder erfüllt werden. Es war geradezu die Lehre der Sophisten — denn auf diese und was ihnen verwandt ist, kommt es hier allein an; in den Werken, wo es sich nicht um ihre Bekämpfung handelt, ist die dialogische Form unwesentlich — daß etwas Allgemeingültiges sich gar nicht aufstellen lasse, sondern der einzelne Mensch auf seine zufälligen sinnlichen Affectionen angewiesen sei — eine Ansicht, die, nachdem sich die Philosophie einmal als Wissenschaft constituirt hatte, nicht wieder vorkommen konnte; daher war ihnen mit Gründen überhaupt nicht beizukommen, und es gehörte also durchaus zur Sache, daß gezeigt wurde, wie gerade diese Individuen keineswegs geeignet wären, für das Maaß der Dinge zu gelten. Der Platonische Dialog ist also nur auf dem in der Geschichte ein für allemal gemachten Übergang zur Wissenschaft überhaupt möglich.

Wenn man in moderner Zeit die dialogische Form zu erneuern versucht hat, so hat man etwas ganz Anderes hineingelegt. Der Dialog ist bei Platon, wenigstens in manchen Fällen, als eine Art von Kunstwerk aufzufassen. Man kann nicht in Abrede stellen, daß, wenn hier einmal in einer ästhetischen Weise verfahren werden sollte, das Symposion und einige andere Werke zu den bewundernswürdigsten Erzeugnissen des menschlichen Geistes gehören — wie denn überhaupt alles Große daraus entsteht, daß ein geistreicher Mann sich der Elemente der Zeitbildung auf bedeutende Weise zu bemächtigen weiß. Aber die ästhetische Weise selbst möchte in ihrer Übertragung auf wissenschaftliche Untersuchungen als eine Unvollkommenheit des damaligen Standpunktes zu betrachten sein. Wie dem Inhalte nach, so bilden die Platonischen Dialogen auch der Form nach erst den Übergang zur eigentlichen Wissenschaft. Wie überhaupt die griechische Bildung sich von der Poesie zur Prosa fortbewege, so ist auch die Form der Platonischen Werke die rein sachgemäße eben noch nicht. Sie stehen in dieser Beziehung nur eine Stufe höher als die philosophischen Gedichte eines Empedokles und Parmenides, zu denen sich frühere

prosaische Versuche z. B. des Heraklit verhalten haben mögen, wie Herodot zum Homer. Damit die rein wissenschaftliche Form möglich würde, war der logische Apparat nothwendig, den erst Aristoteles aufstellte. Nun will man sich aber in neuerer Zeit mit der reflectirenden Behandlung der Gegenstände, die durch jenen Apparat bedingt wird, nicht mehr begnügen; man ist gewahr geworden, daß dieselbe in der Zufälligkeit ihrer Ausgangspunkte und der Willkür der Aneinanderreihung immer nur ein gewisses subjectives Bild der Gegenstände hervorruft, dem ein anderes mit demselben Rechte zur Seite gestellt werden könnte; man strebt nach einem objectiven Zusammenhange. Und diesen glaubte man unter Andern in der Kunstform des Dialogs realisiren zu können, weil doch eine solche über die blos reflectirende Thätigkeit hinausgehe; was denn von Solgern am Entschiedensten festgehalten und durchgeführt worden ist.

Es mag also Solger im Einzelnen an Platon angeknüpft und diesen zum Muster genommen haben; an sich geht sein Gebrauch der dialogischen Form von einem ganz andern Interesse aus. Daß aber dieses gerade diese Richtung genommen, darauf mag wiederum Schelling's Bruno einen Einfluß ausgeübt haben.

Bekanntlich zeigt Schelling mehr oder weniger in allen seinen Schriften eine Neigung zu einer gewissen schwungbaften Unmittelbarkeit der Darstellung, einem prophetischen und orakelnden Tone, der dem Leser gleichsam erst die rechte Weihe geben soll, um die vorgetragenen Lehren zu verstehen. Der Umstand, daß diese Manier im Dialoge, in dem man nicht ausgearbeitete wissenschaftliche Vorträge, sondern augenblicklich extemporirte Reden annehmen soll, eine gewisse Berechtigung hat, und sich dort auch mit strengen dialektischen Erörterungen sehr bequem verbinden läßt, mag der Grund sein, weßhalb er in jenem Buche von den Gesprächen des Bruno von Nola mit einem Theile des Inhalts auch die Form entlehnt hat. Gleich am Anfange spricht sich dieser dithyrambische Charakter des Werkes aus. „Immer tiefer in den Kern der Sache, sagt Alexander, dringt gemeinsamer Rede Wetteifer,

die leise beginnend, langsam fortschreitend, zuletzt tief anschwillt, die Theilnehmer fortreißt, Alle mit Lust erfüllt".

Solger mag hiedurch zunächst zu der eigenthümlichen Färbung des Vortrags veranlaßt sein, die von dem Charakter des gewöhnlichen Gesprächs soweit entfernt ist, daß Adelbert's schwungreiche Erzählung von der Vision, die er gehabt, durchaus nicht aus dem Tone fällt.

Ferner mußte Schellingen die dialogische Form in Beziehung auf den regressiven Charakter seiner Darstellungen, demzufolge erst am Ende das volle Licht einzubrechen pflegt, willkommen sein. Auch bezeichnet er selbst die Abhandlung über die Freiheit in dieser Beziehung als gleichsam dialogisch. Auch dieß konnte Solger'n gerade recht sein, und wenn er schon darin, daß er seinen Stoff in vier Dialoge zertheilt, der Sache eine feinere Ausbildung giebt, als im Bruno vorliegt, der doch im Grunde eine etwas unbehülfliche Masse ist: so verfährt er ganz künstlerisch, indem er den letzten Aufschluß, der doch bei dergleichen Darstellungen, wie dieß in Betreff der Hegel'schen Phänomenologie am Entschiedensten zur Sprache gekommen ist, eigentlich von vorn herein zu Grunde liegt, in einem kleinen einleitenden Dialoge, der an den Platonischen Protagoras erinnert, für den Kundigen gleich Anfangs ausspricht.

Diese höhere Ausbildung kann uns bei Solger nicht Wunder nehmen. Für ihn ist, was bei Schelling nur die Bedeutung einer bequemen und nicht unangemessenen Darstellungsform hat, die nothwendige Form seines Philosophirens.

Alle speculative Philosophie beruht darauf, daß die wahre Erkenntniß darin bestehe, daß die Dinge nicht blos gewußt, sondern als Formen des Wissens selbst begriffen werden. Es richtet sich somit der Zuschnitt und Inhalt der ganzen Systeme danach, wie sie das Wissen selbst bestimmen. Das „System des transscendentalen Idealismus" Schelling's glaubt die Dinge, mit denen es zu thun hat, erkannt zu haben, wenn es sie als Formen einer gewissen fast räumlich anschaulichen Thätigkeit auffaßt; Hegel, welcher das Wissen in die reine Abspiegelung des Seins setzt, mit dem es unmittelbar gegeben sei, kann Alles aus dem reinen

Wissen abgeleitet zu haben glauben, wenn er das reine Sein selbst entwickelt hat. Für Solger dagegen ist, wie wir eben gesehen haben, das Wissen ein persönlicher Act, welcher, wie Gottes Denken, ebenso seinerseits die Gedanken als geschaffene und wirkliche setzt. Folglich kann er nur das als speculativ erkannt gelten lassen, was ihm nicht blos seinem Inhalte nach, sondern auch insofern es von Menschen gewußt wird, gegenwärtig ist, oder dessen Gedanke nicht blos seiner **Wahrheit**, sondern auch seiner **Wirklichkeit** nach gesetzt ist. Oder er muß es nicht sowohl mit Gedanken, als mit denkenden Personen zu thun haben, und nicht sowohl ein systematisches Gewebe der ersteren, als ein freies Zusammenwirken der letzteren aufsuchen. „Das beste Philosophiren, sagt er I. S. 4 ist und bleibt doch immer das gesellige. Es ist das eigentlich wirkliche, es lebt unmittelbar; es kommt aus dem Herzen und geht zu Herzen. Und wenn alle Philosophie wirkliches Leben werden soll, wie die Weisen sagen, so ist es eine solche schon. Denn jeder, der an solchem Gespräche recht innig und offen Theil nimmt, ist selbst nur eine besondere Gestaltung derselben". Und II. S. 2 heißt es: „Die schönste Form der Philosophie in ihrer künstlerischen Ausbildung ist gewiß das Gespräch, wie vor allen das Beispiel des göttlichen Platon beweist; aber das muß dann auch ein Kunstwerk im höheren Sinne des Wortes sein, worin sich die streitenden Meinungen schon voraus in der Alles umfassenden Anlage versöhnt haben".

Wie nun aber dieß von Solger als wahrhaft künstlerisch bezeichnet werden müsse, ist ebenfalls nicht schwer einzusehen. Wir dürfen uns nur daran erinnern, daß die Poesie, in welcher wir doch auch unsere Thätigkeit als solche vor uns sehen sollen, als die Haupt- und Urkunst aufgestellt wird, ja, daß diese es nach Solger ganz eigentlich mit den Gedanken zu thun habe, insofern sie etwas haben, wodurch sie Erscheinungen sind (I. 17), oder daß sie in der dem Menschen eigenthümlichen wirklichen Äusserung des Denkens, dem Sprechen bestehe. Wovon doch das Miteinandersprechen nur eine besondere Form sein wird, wie es ja auch dem Drama zu Grunde liegt. Und wenn man dabei das Element der

Ironie vermissen sollte, demzufolge man bei aller Kunst, indem man in die Gegenwart des Werdens versenkt ist, zugleich außer demselben stehen muß, so sagt Solger I. S. 6: „Ich kann nichts Besseres finden, um den inneren Mittelpunkt und die äußere Erscheinung einer Idee zugleich und als Eins und dasselbe auszudrücken, als das Gespräch" — wie denn ja auch nach seiner Lehre alles menschliche Erkennen nur Product Gottes ist, in den man sich also, wenn man es seiner Wahrheit nach betrachten will, von ihm selbst her zugleich wird hinausversetzen müssen.

Und davon läßt sich der kurze Sinn in einen Satz zusammenfassen, der für die Würdigung der Solger'schen Ästhetik von der höchsten Wichtigkeit ist: es bildet bei Solger das Philosophiren über die Kunst selbst ein Kunstwerk, oder er philosophirt über das Ästhetische auf eine selbst ästhetische Weise. Die dialogische Form hat vornehmlich die Bedeutung, uns beim Philosophiren über die Kunst auf den Standpunkt derselben zu erheben und auf ihm zu erhalten, oder indem und insofern wir das Werk studiren, sollen wir nicht blos in Betrachtungen über den ästhetischen Standpunkt begriffen sein, sondern ihn zugleich persönlich in uns realisiren. Das ist aber eine Ansicht, welche alle wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Sache unmöglich machen muß. Allerdings ist es wahr, daß es eines besonderen Actes bedarf, um uns auf den Standpunkt der Schönheit zu erheben — und es mag sein, daß sich derselbe durch gewisse Reflexionen herbeiführen läßt. Allein dieß muß von dem Philosophiren über sie gänzlich getrennt werden; es ist nur die Erzeugung der Thatsache, ohne welche die Schönheit für uns nicht existirte, die aber mit der Erkenntniß davon, was sie sei, nichts zu thun haben kann. Und ebenso kann umgekehrt die philosophische Erkenntniß einer Sache nicht die Aufgabe haben, uns dieselbe eingänglich zu machen. Um vom Sichtbaren zu reden, muß man sehen können; aber Optik treiben heißt nicht eine Augenkur gebrauchen. Über das Schöne auf ästhetische Weise zu denken, steht auf völlig gleicher Stufe damit, die Religionsphilosophie auf erbauliche Weise zu behandeln; es ist nichts als eine vornehmere Art

von petitio principii, denn was das Ästhetische und Religiöse sei, wollten wir ja eben wissen. Und zwar bleibt der Fehler formell genommen ganz derselbe, wenn man auch das speculative und ästhetische Verhalten, wie Solger mit den oben gehörig erörterten Beschränkungen thut, identificirt. Denn da speculirte man in der Ästhetik über die Speculation selbst, was jedenfalls etwas Anderes ist, als schlechtweg speculiren — z. B. es ist etwas Anderes, die absolute Methode ausüben und ihren Begriff erörtern — wenn auch freilich, was uns hier um der Verwandtschaft mit Solger's Verfahren willen anzudeuten vergönnt sein mag, in der neueren Philosophie beides verwechselt wird, z. B. wenn man absoluten Geist und absolutes Wissen nicht zu sondern vermag, von denen doch der erstere, wie sie sich übrigens verhalten mögen, das daseiende Wissen sein oder enthalten muß, der also für das Wissen als solches nur Gegenstand sein kann, mag auch dieses letztere selbst als daseiend betrachtet, eben die Äusserung des absoluten Geistes selbst sein. —

Es bleibt uns nun noch übrig, auf jene Thätigkeit überhaupt, die für Solger die Form sowohl alles Daseins überhaupt, als auch der Kunst insbesondere ist, einen Blick zu werfen.

Wir haben so eben unser Endurtheil über Solger's Erwin dahin ausgesprochen, daß in demselben eine gewisse Verwechslung eines Seins mit dem Wissen, eine Einmischung von etwas, das für das letztere nur Gegenstand sein sollte, in dasselbe, stattfinde. Es ist dieß aber ein Mißgriff, welcher aller modernen Philosophie nahe liegt. Die nachkantische Wissenschaft hat ein gewisses mystisches, ja man möchte sagen, theurgisches Element in sich, welches späteren Zeiten ganz abentheuerlich vorkommen wird, und auch jetzt schon das ist, was bei denen, die sich darüber nicht zu orientiren wissen, den meisten Anstoß erregen mag. Sie begnügt sich nicht damit Wissenschaft zu sein in dem Sinne, wie dieß andere Disciplinen sind, nämlich einfache Erforschung der wahren Beschaffenheit der Dinge, die in ihr Gebiet gehören. Weil ihr Gegenstand der höchste ist, und weil zu seiner Auffassung die geistige That nothwendig ist, daß man sich zum Wissen des Wissens er-

hebe, glaubt sie auf den Rang einer höhern Daseinsform Anspruch machen zu können. Ein Philosoph zu sein, soll eine andere Art von Bedeutung haben, als ein Botaniker oder Mathematiker zu sein; die Philosophie wird hierin auf Eine Linie mit der Theologie gestellt; man hat es bisweilen geradezu ausgesprochen, sie solle nicht Wissenschaft sein, sondern Weisheit. Vielleicht erklärt sich diese Auffassung aus ihrer historischen Entwickelung. Bei Fichte hatte das Denken eine praktische Bedeutung; es war nur eine bestimmte Weise, die Sinnlichkeit zu überwinden; es ward also nicht seiner Wahrheit, sondern seiner Wirklichkeit nach aufgefaßt. Nun ward ihm zwar von den Späteren die erstere Bedeutung in ihrer Reinheit zurückgegeben, aber die zweite mußte dabei doch auch noch immer in Betracht kommen, denn alles Gewußte sollte nun Form des Wissens selbst sein. Es wurde also als Form unser selbst gesetzt, und wenn damit nun nicht mehr das Wissen erniedrigt sein sollte, so mußten wir damit erhöht sein; es mußte, — da doch einmal, wenn man das Gewußte als Form des Wissens annimmt, auf das letztere in seinem Dasein reflectirt wird, — die Wissenschaft, statt sich mit der anspruchslosen Stelle einer bloßen Erkenntniß der Dinge zu begnügen, das Dasein des Absoluten selbst sein wollen. Oder man trieb überhaupt Philosophie in dem Sinne, sich in die Wirklichkeit des Absoluten hineinzuversetzen.

Dabei traten einander jedoch zwei Richtungen schroff gegenüber.

Der Irrthum der Einen ist vielfach besprochen worden. Es ist die Hegel'sche. Durch sie wird die Wissenschaft für das einzige Wirkliche erklärt: ihre Entwickelung für den Proceß des Absoluten selbst; nur die allgemeinen Begriffe und ihre objective Verkettung sollen ein wahres Dasein haben; nach dem Einzelnen zu fragen, ist nur insofern erlaubt, als man damit den allgemeinen Begriff und die allgemeine Nothwendigkeit desselben meint.

Die andere Richtung läßt dagegen die Wissenschaft in der Wirklichkeit untergehen. Es kommt ihr bei derselben nicht auf Erkenntniß des Wahren als solchen an, sondern auf die Bethätigung des Geistes, die darin liegt. Damit wird ihr die Wahrheit zum bloßen Inhalt der letzteren, und ihre Form, Allgemeinheit

und Nothwendigkeit, wird zu einer subjectiven, wenn auch nicht gerade in diesem Sinne polemisirt wird; als die Form alles Daseins wird die der Wirklichkeit, die Einzelheit und Zufälligkeit, betrachtet.

Auf diesem Standpunkte steht Solger. Wir haben oben gesehen, daß ihm die Philosophie nur ein Kunstwerk, das Product einer ästhetischen Thätigkeit oder vielmehr die Selbstanschauung derselben, das Philosophiren geniale Production ist. Demzufolge ist bei ihm von einem systematischen Verfahren, einer Untersuchung über den Anfang der Philosophie, einer Erkenntnißtheorie, Logik, Metaphysik, Methodologie nicht die Rede: er macht sich ohne Weiteres an die Erforschung des einzelnen Gegenstandes, trägt mitten in dieser die allgemeinen Grundlagen gelegentlich vor — der Erwin ist seine erste philosophische Schrift — und ist befriedigt, wenn sich Alles nur gut zusammengruppirt. Nicht anders denkt er sich die Thätigkeit, die er der Gottheit beilegt. Es ist bei dieser keine Rede von einer immanenten Nothwendigkeit ihrer Entwickelung — woher sollte diese kommen? auch werden die Dinge nicht ihren allgemeinen Gattungen nach aus ihr abgeleitet; es ist durchaus kein Princip vorhanden, das Besondere aus dem Allgemeinen begreiflich zu machen; denn wenn er (II. S. 8) sagt: „Insofern dieses Sein — der Begriff des Seins überhaupt oder des Ganzen — sich auf verschiedenen Stufen bis dahin entwickelt, wo aus dem Ganzen der Begriff desselben wieder rein als Begriff für sich herausgeht, entstehen die verschiedenen Gattungen der Dinge, und die einzelnen Dinge, welche zu diesen gehören, drücken in sich jedes den Begriff seiner Gattung als eines Ganzen aus"; — so ist das zwar eine in der neuern Philosophie sehr verbreitete Anschauungsweise — wie sie aber mit Solger's anderweitigen Philosophemen, so weit uns dieselben zugänglich gewesen sind, übereinstimmen, bekennen wir nicht einzusehen. In diesen erfahren wir immer nur von einer Thätigkeit, die unaufhörlich sich selbst als Product setze; dieses ist aber als solches wesentlich ein Einzelnes, und so ist hier Gottes Thätigkeit nur in Beziehung auf die einzelnen Dinge als solche gefaßt, wie dann auch in einer

obenangeführten Stelle gesagt wird, dieselben seien die einzelnen Punkte in der Linie, welche jene Thätigkeit beschreibe. Die Existenz Gottes und des Weltalls ist somit nach Solger's Lehre auf alle Weise etwas, quod neque rationem neque modum in se habet.

Abgesehen nun davon, ob die Annahme einer solchen Thätigkeit für die Erklärung des Schönen und der Kunst besonders ersprießlich sein kann — es wird im folgenden Artikel zur Sprache kommen, wie sich die Erkenntniß der rationalen Basis einer freien Thätigkeit sich gerade von dieser Seite her entwickelt hat — stellt die Sache sich doch so dar, als hätte Solger sie nur eben unmittelbar aus der Kunst abstrahirt. Denn so viel ist allerdings richtig, daß diese, insofern wir sie als die Thätigkeit des Hervorbringens der Kunstwerke betrachten, es immer mit einzelnen Producten als solchen zu thun hat; Gattungen gibt es für sie in einem ähnlichen Sinne nicht, wie man keinen Artunterschied im Menschengeschlechte anerkennen kann; die Beziehung auf sich des menschlichen Ichs und die Beschlossenheit in sich des Kunstwerks müssen überall dieselben bleiben und lassen keine Unterabtheilungen zu. Doch wäre dieß gegen Solgers speculative Lehre und die Art, wie er das Verhältniß des künstlerischen Handelns zum göttlichen bestimmt, nur noch ein Vorwurf mehr. Er hätte nämlich auf diese Weise vermöge des Bedürfnisses, etwas Höheres zu haben, aus dem sich die Kunst ableiten ließe, nur das eigene Wesen der letzteren hypostasirt, um dieselbe dann wieder als Abbild des in Wahrheit von ihr entlehnten Urbildes zu betrachten, und also denselben Fehler begangen, dessen er, wie oben angeführt worden, die Intellectualisten so schlagend überwiesen hat.

Insoweit ist also Solgers Lehre derjenigen, welche die Gedankenbewegung für das einzig Seiende erklärt, so sehr entgegengesetzt, daß diese letztere in ihr nicht einmal die gebührende Anerkennung findet. Dafür rächt diese sich dann aber auch auf desto auffallendere Weise. Das rationale Element erobert sich, da ihm in der Thätigkeit kein Raum gegönnt wird, eine Stelle neben derselben.

Schon lange werden unsere Leser die Frage bereit haben,

was denn das heiße, was wir nun schon so oft Solgern nachgesprochen haben, die Thätigkeit setze sich selber als Product, bei Gott sei Thätigkeit und Product Eins, es sei bei ihm kein Uebergang, und dergl. — und was jenes Product für ein Ding sei, das, indem es sich selbst setze, zugleich von einem Andern gesetzt werde? Zwar sind jedem philosophisch Gebildeten dergleichen Ausdrücke aus den Untersuchungen über Sünde, Gnade, Freiheit u. s. w. geläufig. Allein in diesen handelt es sich vom Ich, das nur dadurch ist, daß es mit Bewußtsein sich selber setzt; während wir es hier mit selbstlosen Dingen, sogar mit Kunstwerken zu thun haben, die nur für ein Andres sind — wie soll in diesen ein solches Sichselbstsetzen verstanden werden?

Es kann nichts Anderes gemeint sein, als was in der That bei ihnen stattfindet: nämlich die Beziehung derselben auf sich selbst, welche in ihrer unendlichen Zweckmäßigkeit liegt. Daß diese in der That gemeint ist, erhellt daraus, daß Solger den menschlichen Körper, welcher der vollendetste Organismus ist, für das Schönste von Allem erklärt, und da die Frage entsteht, wie nun das, was seiner Wesenstufe nach unter diesem stehe, Inhalt eines wahren Kunstwerkes sein könne, die Kunst auf die Ergreifung der G e s e t z e z. B. des Räumlichen in der Architectur, hinweist. Es wäre somit das, wodurch sich das Product des göttlichen Schaffens selber setzt, oder wie wir diesen Ausdruck bei dem, welchem ein bewußtes Sich-selber-setzen nicht beigelegt werden kann, erklären müssen, sich selbst e r h ä l t, gerade seine innere Vernünftigkeit, seine allgemeine rationale Form, und diese wurde also von Solger a l s T h a t s a c h e a n e r k a n n t.

Daß sich nun aber dieses aus jener „Thätigkeit" auf keine Weise ableiten lasse, bedarf kaum einer weiteren Erörterung. Es ist ein Grundsatz der neuern Philosophie, daß man nicht von einer reinen Willkür Gottes ausgehen dürfe; nur eine göttliche That, welcher dieß Vernünftige immanent ist, kann als Grund der thatsächlich vernünftigen Welt anerkannt werden. Dagegen wurde schon oben erinnert, daß Solger mit Einem Fuße im Deismus stehen geblieben sei. Die innere Zweckbeziehung der Dinge da-

durch mit der schaffenden Thätigkeit in Verbindung setzen zu wollen, daß man sie für eine „erloschene oder vielmehr im Gegenstande ganz gegenwärtige" Thätigkeit erklärt, ist um nichts besser, als wenn Jemand, der die Bewegung zum allgemeinen Princip machte, die nothwendigen Gedankenbeziehungen auf dieselbe durch das Wortspiel zurückführen wollte, sie seien eben die Gedankenbewegung; denn die Gedankenbeziehung, in welcher verschiedene Theile eines zweckmäßigen Ganzen zu einander stehen, ist etwas ganz Anderes, als die wirkliche Beziehung, die unter den verschiedenen Momenten, durch welche eine Thätigkeit hindurchgeht, stattfindet. Wenn Solger die Gedankenbeziehung der unendlichen Zweckmäßigkeit durch die erloschene Thätigkeit erklären will, setzt er sie vielmehr voraus. Denn wenn ich mich in ein bereits vorhandenes zweckmäßiges Product, etwa ein Kunstwerk, versenke, so kann ich wohl sagen, daß meine subjective vernunftlose Thätigkeit sich zur Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit aufhebt, aber wenn jene Thätigkeit rein aus sich selbst ein Product setzt, und sich ganz in demselben genießt, wie soll dasselbe von anderer Beschaffenheit sein, als sie selbst? Solger scheint das Objective im Sinne des uns äußerlich Gegenüberstehenden mit dem Objectiven in der Bedeutung eines Vernunftnothwendigen zu verwechseln, und das letztere abgeleitet zu glauben, wo nur das erstere auf eine gewisse Weise erklärt ist.

Wir würden einen solchen Tadel, wie er in den letzten Worten enthalten ist, gegen den ausgezeichneten Mann nicht auszusprechen wagen, wenn nicht diesem gemeinen Fehler hier noch eine andere Verwirrung zu Grunde läge, die zwar auch seltsam genug ist, aber doch eine tiefere speculative Bedeutung hat. Und mit dieser möchten wir nun zugleich den letzten Aufschluß über die Sonderbarkeiten der Solger'schen Lehre gegeben haben, die freilich, wie dieser Punkt am deutlichsten zeigt, den, welcher mit den Forderungen der heutigen, durch Hegel vermittelten philosophischen Bildung an sie hinantritt, fast zur Verzweiflung bringen könnten.

Wenn Solger es überhaupt nöthig findet, anzunehmen, daß irgend eine Thätigkeit vorhanden sein müsse, die als Sein zu fassen

sei, so darf man, abgesehen von der Bedeutung, die er einer solchen Einheit, wie so eben gezeigt ist, fälschlich beilegt, nicht übersehen, daß dabei eine Forderung zu Grunde liegt, über deren Unabweisbarkeit die meisten Richtungen der modernen Philosophie einig sind. Nur in der Einheit von Sein und Thätigkeit ist Heil zu finden; dieß ist nachgerade eine Trivialität. Solger hätte weniger unzufrieden mit Fichte sein müssen, er hätte nicht Schüler Schellings sein dürfen, um dieß nicht auf eine gewisse Weise anzuerkennen. In der That erörtert er ausführlich, wie wenigstens in der Erkenntniß der Kunst nur der Begriff einer Thätigkeit zum Ziele führen könne, die kein Sein sich gegenüber habe. „Ich mag mir ein Kunstwerk denken, läßt er Erwin sagen (II. S. 36), welches ich will, so ist es doch immer ein gemachtes Ding, ja, was noch mehr sagen will, ein recht vollendetes, worin die Thätigkeit eben ganz erschöpft ist. — Nun wohl, sprach ich, fährt Adalbert fort, ist denn in irgend einem Naturgegenstande die Thätigkeit der Natur erschöpft, so daß dieses Ding sie ganz in sich enthielte, oder geht sie vielmehr bloß durch dasselbe hindurch, um vermittelst desselben wieder ein anderes hervorzubringen? — Das letzte mußte er zugeben. — Und wie, fragte ich weiter, ist es bei Werken der zweckmäßigen oder mechanischen Künste? Ist da die ganze Thätigkeit in dem Werke, oder bedient sie sich nicht vielmehr desselben um eines anderen willen, welches als Zweck ihr letztes Ziel sein soll? — Auch hier kamen wir in dem zweiten überein. — Wodurch aber, fuhr ich fort, unterscheiden wir denn nun überhaupt, in der wirklichen gemeinen Welt, Thätigkeit, oder was wir in der Natur Kraft nennen, von ihrem Hervorgebrachten? Nicht durch eben diesen Wechsel beider, wodurch sie sich gegenseitig bedingen und ausschließen? — Wohl dadurch, sprach er. — Wenn wir also, schloß ich, ein Werk haben, worin, wie du sagst, die Thätigkeit erschöpft, oder dieser ganze Wechsel aufgehoben ist, werden wir da die Thätigkeit von dem Werke ablösen können, und wird nicht da ein solches Werk ganz denselben Inhalt und Umfang haben, den die Thätigkeit hatte?" Ebenso lehrt er an vielen Stellen ganz ausdrücklich, das Absolute müsse zugleich und mit Einem Schlage Thätigkeit und Product sein.

Und insofern stimmt Solger mit den übrigen Hauptrichtungen der modernen Philosophie überein, und wer nichts weiter von ihm wüßte, könnte unsere obige Anklage gegen ihn für völlig verfehlt halten. Allein die Weise, in welcher er mit jener Einheit operirt, rechtfertigt dieselbe nur zu sehr.

Bei den übrigen, Schelling, Hegel, und denen, die sich diesen anschließen, hat die Einheit des Seins und der Thätigkeit bekanntlich die Bedeutung, daß sie die Wahrheit beider sei, in dem Sinne, wie Hegel diesen Ausdruck zu gebrauchen pflegt, um das Tiefere zu bezeichnen, von dem das, dessen Wahrheit es sein soll, entweder nur eine oberflächliche Anschauungs- oder doch nur eine unvollkommene Erscheinungsweise sei. Es kann also bei ihnen die Thätigkeit als solche — denn auf diese kommt es uns hier an, — zu den letzten Gründen, welche die Philosophie aufzuweisen hat, nicht gerechnet werden.

Anders bei Solger. Indem dieser die Einheit der Thätigkeit und des Seins lehrt, will er damit nicht einen Begriff festgestellt haben, von welchem jene beiden nur die Momente wären, die ihm in der dialektischen Entwickelung unmittelbar vorangingen, sondern den Einheits- und Indifferenzpunkt von zwei realiter unterschiedenen Daseinsformen. Es wird für ihn also nothwendig sein, dem Schelling'schen Satze zufolge, daß das wahre Absolute nur erst die Einheit der Einheit und der Nichteinheit sei, jener Einheit noch eine Nichteinheit gegenüber zu stellen — es wird also der Thätigkeit auch noch für sich selbst und außer ihrer Einheit mit dem Sein eine ewige Geltung beizulegen sein.

Hieraus ergibt sich nun aber ein gar Verwundersames, wie Sokrates sagen würde. Während nämlich bei andern absoluten Einheiten z. B. des Idealen und Realen, die Nichteinheit der einheitlichen Glieder ganz unschuldig ist, und nur den Übelstand mit sich führt, daß wir, wie oben erwähnt worden, mit der ganzen Sache nicht viel weiter kommen, indem wir zwar einsehen, daß die Entgegengesetzten irgendwo vereinigt sein müssen, aber nicht wo, und noch weniger, wie sie aus dieser Einheit hervorgehen mögen, wird hier, wo das eine Glied Thätigkeit heißt, eine

reale Beziehung desselben auf etwas außer ihm Liegendes gesetzt, denn Thätigkeit bedingt durchaus ein Gethanes, und das Sein ist nicht bloß ein begrifflicher Gegensatz zu derselben, ohne welchen sie, wie das Reale ohne das Ideale nicht gedacht, sondern eine Voraussetzung, ohne die sie rein für sich selbst genommen, nicht existiren kann, indem die Thätigkeit, wenn sie überhaupt möglich sein soll, beständig ein Sein zu überwinden haben muß. Daraus folgt aber, daß diese in der Nichteinheit gesetzte Thätigkeit in jener ganzen Einheit der Einheit und Nichteinheit ihrer und des Seins die erste Stelle einnehmen und sich zu dem Uebergreifenden machen muß, das mit dem Sein nicht bloß identisch *sein*, sondern sich mit ihm identisch *machen* wird. Und somit wird die Einheit des Seins und der Thätigkeit, welche als Indifferenz die Quelle von allem Andern sein sollte, nur zum *Producte*; — das Productsein überhaupt wird als Einheit von Sein und Thätigkeit, oder als Sein, welches Thätigkeit, und Thätigkeit, welche Sein ist, bezeichnet werden müssen.

Dieß ist Solgers Lehre — und somit besteht also ihre letzte und tiefste Paradoxie darin, daß was als *Wahrheit* der Thätigkeit, als nicht mit dem Sein identischer gefaßt werden sollte, als das, worin diese Thätigkeit sich aus sich heraussetze, als ihre *Wirklichkeit* betrachtet wird.

Beiträge zur Charakteristik und Kritik der gegenwärtigen religiösen Zeitrichtungen.

In Briefen an einen Freund.

Von

Dr. W. Hanne in Braunschweig.

Erster Brief.

Von ganzem Herzen, mein theurer Freund, freue ich mich über Deinen Entschluß, den Du mir neulich mittheiltest, Dich zur Läuterung und Befestigung Deiner religiösen Weltanschauung in ein genaueres Studium der neuern Philosophie und Theologie einzulassen. Dabei forderst Du mich auf, Dir behülflich zu sein und Dich durch die Extreme der Zeit hiedurch zu einer tiefern und solidern Basis des speculativen Erkennens zu leiten, indem ich in einer Reihe von wissenschaftlichen Briefen Dir meine Ideen über das Wesen Gottes und der Welt, über den Begriff der Natur und die Bestimmung des Menschen, über Staat und Kirche, über Leben und Sterben darlege. Auch suchst Du mir anschaulich zu machen, wie Dein Verlangen nach Aufklärung in diesen Punkten nur der individuelle Ausdruck eines weit verbreiteten, in allen gebildeten Kreisen, und insbesondere unter den jüngern Theologen und Theologie Studirenden rege gewordenen Bedürfnisses sei. Du bestimmst mich daher, Dich als Repräsentanten einer größern Gesammtheit anzusehen und so zu Dir zu reden, als habe ich im Hinschauen auf Dich alle die deutschen Männer und Jünglinge im Sinne, denen ein tiefes Verlangen nach Einweihung in die für Herz und Kopf, für Glauben und Handeln so bedeutungsvollen Probleme und Resultate der neuern Philosophie und Theologie beiwohne.

In der That, mein Freund, das ist eine große und schöne Aufgabe die Du mir da stellst. Ich will versuchen, wie weit ich sie lösen kann, denn Du hast Recht: daß sie gelöst werde, ist endlich an der Zeit. Die Ergebnisse der jüngsten Bewegungen sind so ziemlich in alle gebildeten Kreise gedrungen, sie sind durch Zeitungen und allerlei Tagesblätter fast in alle Regionen des socialen Lebens verpflanzt worden. Es sei fern von mir, dieß tadeln zu wollen, ich wünsche im Gegentheil, daß die Communication der Ideen noch von Tage zu Tage freier, allgemeiner und lebendiger werden möge. Allein die meisten Tagesblätter gleichen nur zu sehr verunreinigten Canälen, die das reine Quellwasser des speculativen Denkens bei seiner Verbreitung von den Höhen der Wissenschaft in die Niederungen des praktischen Lebens so häufig trüben oder wohl gar zersetzen und so zu sagen, chemisch verändern. Es sind einzelne Blüthen, die für sich, losgetrennt vom Ganzen, sofort verwelken, oder es sind die dornigen und stachlichten Blätter, die nur im Zusammenhange mit der unentwickelten Blüthe, der sie zur Schutzwehr dienen, eine Bedeutung haben, welche man vom Baum der Wissenschaft abreißt, um sie dem größeren Publicum darzubieten. Der lebendige historische Zusammenhang der Richtungen der Zeit, in welchem jedes Extrem nur ein Evolutionsmoment zu einer höhern Stufe des Menschheitsbewußtsein's darstellt, die innere, begeistende Substanz, welche in den einzelnen Systemen Eins durch das Andre bedingt, bleibt in den sporadischen Räsonnements der Tagesschriften, welche die Ideen der speculativen Philosophie und Theologie an das größere Publicum bringen, meist total verborgen; und so sieht sich das letztere entweder mit einzelnen, sich widersprechenden Notizen überschüttet, zu deren wahrem Verständniß ihm der Schlüssel fehlt, oder ein einzelnes fanatisches Extrem oder seichtes juste milieu der Zeit summt ihm so lange vor den Ohren, bis ihm für die fernherklingenden Glockentöne einer tiefern Ideenwelt und für das erhebende Ziel der Wissenschaft in ihrer Totalität Hören und Sehen vergehen muß. Dem Unwesen solcher Halbheiten oder Verunstaltungen der philosophischen Ideen gegenüber, thut es

Noth, daß sich verständige und gereifte Kenner der Philosophie und Theologie der gebildeten Welt, die sich zu diesen Wissenschaften mehr nur receptiv verhalten kann, annehmen, um sie in den lebendigen Zusammenhang, und in die aus den Urtiefen des Selbstbewußtseins hervorquellende Genesis der Ideenwelt zu versetzen.

Schon unser edler und herrlicher Denker, Johann Gottlieb Fichte, dieser Stolz und Glanzpunkt deutscher Geistes- und Willensenergie — ein Mann, der, um es Dir nur gleich hier offen zu bekennen, unter allen Denkern des vorigen und gegenwärtigen Jahrhunderts mir sammt Lessing und Schleiermacher der theuerste ist — ist auf vielfache Weise bestrebt gewesen, die Philosophie über die Grenzen der Schule hinaus zu verbreiten, ihre wichtigsten Resultate der populären Anschauung genetisch zugänglich zu machen und im größern Publicum ein tieferes Interesse für sie zu wecken. Ebenso hat fast drei Decennien hindurch der schwer verkannte und noch immer zu wenig erkannte tiefsinnige Denker Krause für diesen Zweck zu wirken und eine tiefere und selbstbewußtere Weltauffassung in der deutschen Nation zu verbreiten gesucht. Doch nur einzelne Wenige ließen sich kräftigen im innern denkenden Selbstbewußtsein und Glauben durch dieser Männer religiös- und sittlich ergreifendes Wirken; die Meisten aber gingen dahin im Indifferentismus gegen alle tieferen Denkbewegungen, wähnend, die Philosophie und das Leben lägen noch immer wie Himmel und Erde aus einander und nicht bedenkend, daß jener Spruch, den Viele sich so recht aus der Seele gesprochen fühlten:

> Grau, Freund ist alle Theorie,
> Grün ist des Lebens gold'ner Baum

vom Mephistopheles gesprochen sei. — Aber sie sollten es bald auf das Empfindlichste erleben, was es mit der verachteten Philosophie auf sich habe. Mitten in der Zeit eines allgemeinen Sicherheitsgefühls in Deutschland, als man glaubte, Politik, Religion, Wissenschaft und Kunst so recht weislich wieder in die alten Gleise zurück gelenkt und ihren Gang wenigstens für ein

ganzes Menschenalter geregelt zu haben, so daß man sich nun mit aller Gemüthlichkeit in die alte gewohnte Weltansicht wieder einnistete und auf neue Entdeckungen nur auf dem Gebiete der materiellen Interessen gefaßt und begierig war, mitten in diesem materiellen Treiben der gebildeten Welt, als man an religiöse und theologische Scrupel am wenigsten dachte, als die herrschende Philosophie dem Bestehenden und Hergebrachten als solchem in allen Sphären des Lebens das Wort reden zu wollen schien, zuckte plötzlich der Wetterstrahl der negativen Kritik durch das theologische und philosophische Geistesgebiet, und setzte das ganze Gebäu der religiösen Weltanschauung mit einmal in Flammen. Strauß mit seiner Kritik des Lebens Jesu machte den entscheidenden Anfang — und seitdem hat in rascher Folge ein Titanengeschlecht das andre überboten im Kampf gegen die Grundideen der christlichen Weltanschauung. Und die negativen Ergebnisse dieses kritischen Sturmes insinuiren sich unter allen möglichen Formen, verkappt und mit offnem Visir, in Poesie und Prosa; unter den heftigsten Posaunenstößen eines triumphirenden Unglaubens oder mit dem bestechenden Accompagnement witziger Pointen in die Gemüther aller Gebildeten. Und da gibt es Tausende, die, so sehr sie sich auch dadurch innerlich entzweiet fühlen, einer gewissen Verstandessympathie mit dieser negativen Doctrin sich nicht erwehren können. Die subversiven Tendenzen wirken epidemisch; die ganze Geistesatmosphäre der Gegenwart findet sich im Gebiet der höheren Lebenswahrheiten von ihren Elementen durchdrungen; die rege gewordenen und all verbreiteten Einwürfe eines neu erwachten Skepticismus schleichen sich allmählig und ohne daß man sofort die unausweichlichen Consequenzen ahnt, in's Centrum der gesammten Gesinnungs- und Denkweise. So werden Viele nach und nach an den heiligsten und tröstlichsten Wahrheiten, mit deren Verschwinden auch alle höhere Liebe, alle erhabene Aussicht in ein zukünftiges Sein ausgeht, irre. Der Glaube an einen heiligen, gütigen und weisen Gott, der sich selbstbewußt von der Welt unterscheidet, und an einen göttlichen Erretter und Heiland der Menschheit, der die bekümmerte Seele siegreich hin-

aus hebt über das drückende Bewußtsein der Schuld und Sünde und über die eisige Kluft der Sterblichkeit — dieser herzergreifende, Leben und Liebe weckende Glaube, in wie Manchem ist er schon erschüttert worden durch die Berührung mit dem modernen Scepticismus! Es gibt einzelne leichtsinnige und seichte oder im blinden Fanatismus für die neue destructive Lehre verblendete Köpfe, welche einen ordentlichen Jubel erheben über dieß Zugrundegehen aller höhern positiven Wahrheiten, die uns über diesen irdischen Planeten und seine endliche Geschichte hinaus an ein schöneres Jenseits verweisen. Allein dieser Zustand ist Unnatur und gleicht dem grinsenden Lachen der Verzweiflung oder beruht auf der Verkommenheit des tiefern, sittlichen Sinnes. Alle gründlichern Köpfe und edlern Gemüther aber haben es kein Hehl, daß sie aus einer Lage des Bewußtseins heraus kommen möchten, die ihnen jede höhere Aussicht raubt und von wo aus als der einzige Schlußpunkt von Allem das pure, kahle Nichts erscheint. So ist ein inneres Verlangen nach Erlösung von den herben Glaubenszweifeln durch ein gründliches wissenschaftliches Denken in den bessern und besonnenern Geistern unter den Gebildeten rege. Das sind diejenigen, welche zu lebendig durchdrungen sind von den Resultaten der Aufklärung auf den Gebieten der Naturforschung, der Geschichte, der Psychologie und des logischen Denkens, als daß sie sich und den Geist der Weltgeschichte so weit vergessen und verrathen sollen, um ihre theoretischen Scrupel ohne weiteres zu ersticken in der dicken Atmosphäre unseres modernen, pietistischen Obscurantismus; andererseits aber sind sie zu tief erregt, um wieder zurück zu kommen in den alten vornehmen Indifferentismus der gemachten, der ungläubigen und unwissenschaftlichen Restaurationsepoche.

Die Ahnung, die sie bewußter oder unbewußter beseelt, ist der Gedanke, daß nur ein totales, bis auf den Grund dringendes Wissen, die Wunden heilen kann, welche eine halbe, einseitige Wissenschaft geschlagen hat. Sie hoffen auf einen positiven Hintergrund, auf eine noch unerforschte Goldgrube höherer, schöpferischer Wahrheiten, worein die dunkeln Gänge der Zweifelsucht,

wenn man sie nur rastlos und ohne auf halbem Wege stehen zu bleiben, verfolgt, endlich münden müssen.

Wohlan, das sind die Geister, zu denen ich mich mit ganzer Inbrunst hingezogen fühle; an sie will ich mich wenden, sie werden, sie müssen mich verstehen, ihnen hoffe ich in der Hand der Vorsehung, ein wenn auch nur geringes Vermittelungsorgan für eine klare Erkenntniß der ewigen, positiven Wahrheiten der speculativen Wissenschaft mit werden zu können. Vielleicht ist die Zeit gekommen, daß selbst der stumpfe Sinn der Masse zum Leben aufzittert, daß aber auch die Männer, in deren Händen so wichtige Interessen ruhen, wie die Bildung, die Leitung, die Vermenschlichung der Masse, daß diese Männer die Augen öffnen, um zu erkennen, wie es eine Philosophie gibt, von welcher Staat und Kirche nichts zu fürchten haben, wenn sie, was sie sein sollten, nämlich Diener und Organe im Dienste der ewigen Menschheit und für die Entfaltung der Blume unserer unsterblichen Bestimmung in Gott, auch wirklich und im Ernst sein wollten. Vielleicht ist die Zeit gekommen, wo die Philosophie Gehör findet bei den Lenkern, Ordnern und Vertretern der öffentlichen und tiefeingreifenden Menschheitsinteressen, wenn sie ihnen die Gottverwandtschaft, die ewige, unverwüstliche Würde und unvergängliche Bestimmung der gesammten Menschheit wie jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit in Uebereinstimmung mit den tiefsten Anschauungen und Offenbarungen der christlichen Religion zeigt und in ihrer nothwendigen Wahrheit enthüllt, und wenn sie nun auch rücksichtslos und ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit die Consequenzen zieht, welche für unser gesammtes sociales, politisches und religiöses Leben daraus folgen.

Vielleicht — ach vielleicht auch nicht — vielleicht läßt sich der eiserne Egoismus, der blinde, fanatische Secten-, der bornirte, dummstolze Kastengeist auch dieß Mal, wo tausend und aber tausend Stimmen ihn mahnen, selbst durch die sonnenhellste Evidenz nicht erleuchten, vielleicht kann ihm sein hartes Herz gar nicht mehr erweicht werden, sondern es bedarf der Läuterung durch blutige Revolutionen, um dem jungen Genius einer

ächt christlichen Humanität alle die Cruditäten und harten Krusten, die noch von barbarischen Tagen her ihm ankleben, vom Busen zu schaffen .... schreckliches zweideutiges Vielleicht! — Aber je furchtbarere Krisen uns bevorstehen, desto inniger vereint müssen alle entschiedenen Geister wirken, um der Entwickelung dieser Krisen zu positiven Resultaten von innen heraus, durch gründliche Theorieen entgegenzuarbeiten. Und dazu, mein Freund, möcht' auch ich ein Schärflein beitragen; deßhalb will ich es versuchen den tiefen Gehalt und die ernsten, sittlichen Consequenzen der großen positiven Ideen über Gott, Menschheit, Freiheit, ewiges Leben und Verbrüderung im Geist der unendlichen Liebe, den gebildeten Männern und Frauen deutscher Nation klar darzulegen, sie tiefer einzuführen in den unvergänglichen Geist des Christenthums.

Wohlan denn! Indem ich mich mit meinen Briefen an Dich wende und Dir mein innerstes Denken und meine tiefste Gesinnung enthülle, meine ich in Dir alle empfänglichen Freunde der ächten speculativen Gottes- und Menschenerkenntniß; begrüße ich in Dir den Abgesandten und Repräsentanten der gesammten großen Geisterdiaspora gesinnungsverwandter Männer! Auf! Wir wollen mit einander im glühenden Verlangen nach dem Tiefsten und Besten hinabsteigen zu den Urquellen der Erkenntniß, ob wir nicht da eine heilige, unwandelbare Liebe als die innerste Substanz des Universums entdecken und klar erschauen möchten, wie es die tiefere, religiöse Ahnung uns verheißt. — Ja, eine klare, inhaltsvolle, selbstgewisse Weltanschauung thut uns noth, und nur eine tiefe, philosophische Gottes- und Selbsterkenntniß kann den zweifelnden Völkern wieder zum unerschütterlichen Frieden verhelfen. Die Zeit ist da, wo die Philosophie populär werden muß. Mit dem historisch angeerbten Glauben ist es nicht mehr gethan. Den hat die Zeit gewaltig erschüttert. Früherhin wohl konnte sich Jeder von Jugend auf an ein bestimmtes, allgemein angenommenes Dogma, an das unbezweifelte Credo der Kirche halten. Wenigstens wirkten die Zweifel, welche hie und da rege wurden, nur ganz sporadisch und drangen meistens über die engen Kreise

der philosophischen Schulen nicht hinaus; oder wenn das geschah, so waren es gewöhnlich solche Zweifel, die nicht den innersten Kern, sondern nur die historische Entstehungsweise der Dogmen des Christenthum's, der religiösen Weltanschauungen überhaupt annagten. Jetzt aber ist das anders, das gesammte gebildete Publicum ist vom Zweifel erfaßt und zwar von einem Zweifel, der die heiligsten, theuersten Wahrheiten des Christenthums, ja der das Princip der christlichen Weltanschauung selbst betrifft. Es ist der christliche Theismus, um dessen Sein oder Nichtsein es sich handelt und mit ihm siegt oder fällt der Glaube an eine ewige, selbstbewußte Weisheit und Liebe, die im Centrum des Universums waltet; mit ihm erblüh't oder verwelkt die Knospe der seligsten Hoffnung, die Hoffnung auf eine stufenweise fortschreitende Verklärung des Bösen durch das Gute, des Endlichen durch das Unendliche, des Todes durch das Leben. Dieß ist das Kleinod, was für die zweifelnden Gemüther der Gegenwart auf dem Spiele steht. Aber dieß Kleinod läßt sich nicht mehr gewinnen und bewahren durch blinden Autoritätsglauben; denn eben alle traditionellen und geschichtlichen Autoritäten sind durch und durch erschüttert, und was von ihnen noch haltbar sein mag, was nicht, das hängt davon ab, wie das Resultat in Bezug auf das theistische Princip des Christenthums ausfallen wird. So kann nur eine gründliche Philosophie Hülfe bringen, eine Philosophie, die in die Tiefen des Selbstbewußtsein's hinabsteigt, und bei denjenigen Fundamentalideen anlangt, an die kein Zweifel mehr reicht: dahin müssen wir, da allein liegt die Aussicht auf Rettung aus Ungewißheit und Dunkel, auf die Gewinnung einer unerschütterlichen Ueberzeugung. In diese Tiefen, mein Freund, will ich mit Dir hinabwandeln, dort wollen wir fragen nach dem Grunde unseres Glaubens an Gott und Gottes Liebe, an Menschenheil und siegende Tugend, an ewige Entwickelung und ein Leben nach dem Tode.

Lebwohl, und laß' uns beten, daß wir uns dort begegnen.

Zweiter Brief.

Auf den in Deinem Antwortschreiben auf meinen ersten Brief ausgedrückten Wunsch, daß ich Dir, bevor ich mich in die Begründung der metaphysischen Grundprincipien unsrer speculativen Gottes- und Welterkenntniß vertiefe, erst eine kurze Charakteristik und Kritik der bedeutendsten Richtungen, welche gegenwärtig das Gebiet der religiösen Weltanschauung beherrschen, geben möchte, gehe ich gern ein, mein theurer Freund! Denn ich denke, daß es nur zweckmäßig sein kann, wenn wir uns zuvor erst gründlich in der Gegenwart, und über deren verschiedene theologische und philosophische Standpunkte orientiren, ehe wir uns einlassen in ein erst noch der Zukunft angehöriges System. Wir können nämlich darüber, ob es nicht bloßer Fürwitz sein würde, wenn jemand sich auf keinem der herrschenden Standpunkte beruhigen, sondern einen neuen Versuch zur philosophischen Begründung und Entwickelung der Idee Gottes und der Welt einschlagen wollte, nur dann ein klares Bewußtsein erlangen, wenn wir den Kern sämmtlicher Principien der gegenwärtigen Theologie und Philosophie durchdrungen und erkannt haben. Ich will zu dem Ende zunächst eine Schilderung und Beurtheilung der Hauptformen und Nüancen, in denen sich die Theologie unsrer Zeit ausprägt, zu geben versuchen; sodann will ich zweitens die Grundanschauungen derjenigen philosophischen Systeme, welche noch mehr oder weniger bestimmend in's Zeitbewußtsein hineingreifen, in historischer Reihenfolge vor Deinen Blicken vorüberziehen lassen, und wenn wir so werden die bedeutendsten Erscheinungen auf diesem Gebiete durchmustert haben, dann wollen wir nach bestem Wissen uns in den speculativen Tiefen des Selbstbewußtseins umschauen nach den metaphysischen Grundlagen einer denkenden Weltansicht, um uns derer, die uns die haltbarsten scheinen, zu bemächtigen, und auf ihnen das Gebäude unserer speculativen Gottes- und Menschenerkenntniß zu errichten.

Aber wenn ich zunächst nun von dem Zustande der gegenwärtigen Theologie ein klares Bild zu entwerfen versuchen, und

mich dabei auch lediglich auf den Protestantismus beschränken will, da der Katholicismus für das tiefer dringende Erkennen kaum noch irgend welche positive Bedeutung haben kann: — wo soll ich beginnen, wo enden, mein Freund, und an welche Kriterien soll ich mich halten, um die tausendfach abgestuften Unterschiede der einzelnen Erscheinungen im Verhältniß zu einander auf gewisse durchgreifende Grundbestimmungen zurückzuführen? — Ein unübersehbares Gewimmel von Behauptungen und Gegenbehauptungen, ein buntes Durcheinanderwogen von oppositionellen und reactionären, von radicalen und conservativen Bewegungen öffnet sich vor unsern Blicken, so oft wir sie auf dies Gebiet hinwenden. Da gibt es für jeden theologischen Begriff, für jede exegetische und historische Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion ein Aeußerstes nach entgegengesetzten Seiten hin. Und vollends die zwischen den vielfachen Extremen mitten inne schwebenden Vermittelungstendenzen machen eine klare Uebersicht fast ganz unmöglich, indem sie den Anblick einer endlos bewegten und in jedem Punkte des Raum's und in jedem Momente der Zeit anders gefärbten Wasserfläche darbieten. Welcher Demiurg mag dieß wunderliche Chaos entwirren und den beruhigenden Widerschein einer innern Gesetzmäßigkeit durch seine Nacht hindurch offenbaren, welcher Homer wird genug innere Tiefe des Blickes besitzen, um den Kampfplatz zu überschauen und die rechten Helden zu würdigen unter den Schaaren, die, wie einst um Helena's Raub Griechen und Trojaner auf Ilion's Gefilde, so im schweren heißen Kampf um das ächte Kleinod der Christusreligion einander gegenüber stehen! Nur einer tief künstlerischen Phantasie würde es gelingen, das einseitige Recht der Parteien in dramatischer Lebendigkeit tragisch oder komisch offenbar werden zu lassen und in prophetischer Intuition die höhere und schönere Gestalt der Zukunft heraus zu diviniren, welcher der Protestantismus in seinem wiederholten Selbstverbrennungsprozesse wie der ächte Phönix der ewigen Menschheit entgegengeht. Ich aber, mein theurer Freund, muß mich begnügen, nur mit ganz blassen Farben und bloß den äußersten Umrissen nach Dir ein Miniatur-

Gemälde von dem Standpunkte der deutschen, d. h. protestantischen Theologie *) und von dem Verhältnisse der einzelnen theologischen Richtungen innerhalb des Protestantismus zu einander und zur wahren Idee der Religion und des Christenthums zu entwerfen.

Denke Dir also sämmtliche theologische Standpunkte der Gegenwart, wie viele ihrer auch sein mögen, in ihrer Are alle von dem einen, in aller Mannichfaltigkeit mit sich identischen, menschlichen Selbstbewußtsein durchdrungen; denke Dir dieß verknüpfende Band des Selbstbewußtseins unter dem Bilde einer magnetischen Linie, deren entgegengesetzte Endpunkte die beiden Pole bezeichnen mögen, in die das religiöse Selbstbewußtsein in sich selbst sich dirimirt, und die sich wechselseitig wie Thesis und Antithesis zu einander verhalten. Wenn die Mitte dieser Linie nun den Indifferenz- und Coincidenzpunkt darstellt, in welchem alle strömenden Kräfte der Linie, die an den beiden Endpunkten zu polaren Gegensätzen auseinanderstreben, sich befruchtend durchdringen und von wo aus sie zum knospenden Leben, zur fortschreitenden harmonischen Gestaltung ausschlagen und eine Quelle der seelenvollsten Schönheit werden, so wird dagegen an den entgegengesetzten Punkten von der harmonischen Doppelkraft der Mitte jedesmal nur das eine Moment mit Ausschluß des andern in einseitiger Weise zur Bethätigung kommen. Gleich wie daher am Nordpol unsers Planeten alles von Nacht umhüllt ist, wenn am Südpol ein steter Tag herrscht, und wie weder in jener beständigen Nacht noch in diesem continuirlichen Tage sich ein tieferes Naturleben entfalten kann, indem dieß ja nur gedeiht, wo Licht und Dunkel, die beiden nährenden Principien alles Organischen, sich täglich, wie unter dem Aequator und in den gemäßigten Zonen zu inniger Durchdringung vermählen, so wirst Du sagen müssen, daß auch um die Endpunkte unsrer fingirten Linie nur ein verkümmertes Dasein herrschen wird.

---

*) Die meiste Aehnlichkeit mit der deutschen hat noch die schwedische Theologie und Kirche. Vgl. Jahrbücher der Gegenw. Decbr. 1844.



Und nun denke Dir den einen Pol dieser Axe, welche sämmtliche theologische Standpunkte durchläuft, beständig von trübem Dunkel umflossen, denke Dir ihn als den Aufenthaltsort jener Glaubenskimmerier, von denen das Homerische gilt:

stets umhüllt sie
Dunkler Himmel und Nebelgewölk. Es grüßet sie nimmer
Helios glänzendes Aug mit lichtverbreitenden Strahlen
Weder wenn steigend der Gott am sternigten Himmel emporzieh't,
Noch wenn zur Erde wieder vom hohen Gewölbe er wendet.

Male Dir dieß Alles nach den einzelnen Momenten und Vergleichpunkten hin in Deiner eignen Anschauung weiter aus, und Du hast ein Bild von der einen theologischen und religiösen Richtung unserer Zeit, von der orthodoxen und pietistischen Partei. Wir wollen dieser Richtung hiemit ihr Terrain auf den äußersten Rechten, um an politische Parallelen zu erinnern, angewiesen haben und diesen Standpunkt späterhin näher charakterisiren. Zunächst aber fahre ich noch im Bilde fort und fordre Dich auf, Dir das Gepräge der Männer dieser Richtung erst etwas näher zu betrachten. Gleichen sie denn nicht völlig nach ihrem gedrückten und unfreien Blicke, nach ihrem Mangel an Selbstschätzung und Nächstenachtung dem Geschlecht jener umfinsterten Kimmerier? Das Ziel ihrer Sehnsucht, der Stern ihrer Hoffnung und ihres Vertrauens, dem sie stets in zaghafter Selbstzerknirschung und im hypochondrischen Mißverständnisse der Gegenwart mit ganzer Seele zugewandt sind, das ist nicht die ewig steigende Sonne humaner Aufklärung, das ist nicht die strahlende Idee eines im Geist und Fortschritt der Zeit sich immer völliger offenbarenden Gottesgeistes, sondern es ist das unbewegliche Polargestirn der Vergangenheit, der eherne Typus eines vergangenen Factums, einer abgeschlossenen und zur Mumie gewordenen Thatsache, es sind die fix gewordenen Ideen einer alten verkommenen Dogmatik. Ein vom lebensvollen und liebeglühenden Geist des gegenwärtigen Menschheitsbewußtseins verlassener Buchstabenglaube erstarrt die Kraft ihres Denkens und hemmt den Pulsschlag des Alles durchforschenden freien Erkennens und so

bleiben ihre Vorstellungen vom Göttlichen craß sinnlich und roh und der flüssige Aether identischer Gedankenbestimmungen crystallisirt und fällt ihnen in todte Formen auseinander. So stehen sie da, ohne klares Selbstbewußtsein, ohne Einsicht in die großen Probleme der Zeit, meistens mit Minutien beschäftigt, die ihr trübes Auge in wunderlicher Verblendung für große Menschheitsangelegenheiten hält, und dabei fühlen sie sich schlecht und verächtlich vor dem Angesichte Gottes und trauen dem immanenten Wahrheitsgenius in sich selber nicht, sondern alles, was ihnen Werth gibt vor Gott und ihrem Verstande Licht verleiht, das suchen sie draußen, im Hinblick auf das Verdienst Christi, in Unterwerfung unter den Buchstaben der Bibel und der Symbole. Aber im Versteck dieser Demuth und knechtischen Selbstverachtung in Beziehung auf den Buchstaben der Vergangenheit wohnt doch ein grenzenloser Hochmuth und viel Stolz und Prätension angesichts des Geistes der Gegenwart und wo sie einen freien Mann im Bewußtsein seiner guten Sache und der Rechte des Denkens einherwandern und mit der Fackel der Kritik ihren nächtlichen Grenzen sich nahen sehen, da schaaren sie sich sofort zusammen und stürmen und hetzen und — verdammen. Das ist nach den allgemeinsten Umrissen das Land und die Sitten der Glaubenskimmerier.

Laß uns nun dem gegenüber auch erst das andere Extrem in Betracht ziehen. Denke Dir also ebenso den entgegengesetzten Pol unserer fingirten Linie, aber denke Dir hier auch ganz die entgegengesetzten Bestrebungen und Zustände herrschend, die dort walten; — ein Licht also zwar, in dem Alles klar und durchsichtig und wunder wie faßlich, wie so ganz natürlich wird; — aber ein Licht, dem es an Intensität, an Vertiefung und Entgegensetzung in sich gebricht, ein kahles, nüchternes, der schöpferischen Lebens- und Liebesgluth ermangelndes Licht: eine blendende Kraft des Verstandes und Witzes, die als der abstracte Gegensatz zu jenem Prinzip der Erstarrung wohl alles auflöst und in leeren subjectiven Schein verflüchtigt, was dort zu unlebendigen Massen crystallisirt, aber eine Kraft, die keinen schaffenden Frühlingsathem in sich hat,

die nur zerstören aber nicht beleben, die die Atmosphäre des Geistes nur reinigen, aber nicht mit positiver Gottesfülle durchdringen kann. Und wenn Dich nun dieß Bild sofort an die destructive Richtung auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie erinnert, welche ich an einem andern Orte als den modernen Nihilismus charakterisirt und in ihrem Widerspruche mit der tiefern Vernunft blos gelegt habe, so wirst Du auch dieser Richtung ihre rechte Stellung anzuweisen wissen, und es muß Dir einleuchtend werden, wie die pietistische Orthodoxie und der moderne Nihilismus sich als die beiden entgegengesetzten Extreme der gegenwärtigen Weltanschauung zu einander verhalten. Dort siehst Du das Streben des religiösen Selbstbewußtseins, seines Inhalts inne zu werden und denselben zur Anschauung und Erkenntniß zu bringen, in Verkennung der freien Subjectivität, in Buchstabenknechtschaft und Obscurantismus endigen, und in jeder Wendung und Bewegung, welche diese Fraction macht, kommt jener Vernunfthaß, jene Misologie, die Platon nebst der Misanthropie für das Ärgste hält, was dem Menschen begegnen kann *), an den Tag. Hier dagegen waltet ein süffisanter Unglauben, eine höhnende Frechheit und Wuth gegen alle positiven Bestimmungen der Religion, gegen den Geist des Christenthums selbst, die alle Feindschaft zu überbieten sucht, welche sich bis jetzt auf theoretischem Gebiete gegen den Glaubensinhalt Luft gemacht hat.

Was bedeuten diese schreienden Gegensätze, wie konnte es dazu kommen? Die tiefere Genesis läßt sich nur fassen, wenn man ihr sowohl auf metaphysischem als auf historischem Boden nachgeht. Laß uns, bevor wir weiter fortschreiten in der Charakteristik der religiösen Zeitrichtungen des Protestantismus, zuerst in die metaphysische Bedeutung dieses Gegensatzes uns etwas vertiefen. Die Sache verhält sich aber so. Nämlich von den beiden Grundbestimmungen, die das Wesen des religiösen Selbstbewußtseins constituiren und in deren gegenseitiger concreter Vermittelung das Leben des menschlichen Ichs in seinem Verhältniß zum abso-

*) Platon's Phädon c. 39.

luten Geiste besteht, kommt in jeder von den bezeichneten Fractionen der religiösen Weltanschauung jedesmal nur die eine auf Kosten der andern zu einseitiger Bethätigung. Ich will näher entwickeln, was ich meine, damit wir uns des Prinzips der verschiedenen Richtungen der Theologie in seiner Tiefe bemächtigen.

Das menschliche Ich besteht seinem Wesen nach darin, daß es ein übersinnliches Prinzip, was in Gott seinen letzten Grund hat, und ein sinnliches Prinzip, was in der materiellen Natur wurzelt, in sich selber als dem lebendigen Coincidenzpunkte zur concreten, selbstbewußten Einheit zusammenschließt. Es ist in dieser Hinsicht einerseits sowohl von der Natur als von der Gottheit bestimmt, und von den Einwirkungen dieser zwei verschiedenen Urmächte des Universums abhängig. Andererseits aber ist es als lebendiger Einheitspunkt auch aus sich selbst heraus thätig und strebt somit einen Entwickelungsproceß an, in welchem es die natürliche und göttliche Bestimmtheit in Harmonie mit der eigenen Selbstbestimmtheit zu bringen und die bloße Abhängigkeit von Stufe zu Stufe entschiedener in Freiheit und Wechselseitigkeit umzuwandeln strebt.

Reflectiren wir nun etwas näher auf diesen Entwickelungsproceß des Ichs, und zwar, sofern wir es mit dem religiösen Selbstbewußtsein zu thun haben, auf die Entwickelung nach der Seite der göttlichen Bestimmtheit hin: so können wir von einem ursprünglichen Gottesbewußtsein in uns reden, in welchem das Ich der innern Einwirkung des absoluten Geistes offen steht; und als die religiöse Bestimmung des Menschen oder als das Ziel seines geistigen Verhältnisses können wir aussprechen eine in's Unendliche hin wachsende harmonische Vermittelung des individuell-persönlichen Selbstbewußtseins mit dem wesentlichen Gottesbewußtsein und dessen göttlich gegebenem Inhalte.

In diesem Vermittelungsprocesse findet nun nothwendig, wenn er dem vernünftigen Weltgesetze entsprechen soll, das Wechselspiel und die gegenseitige Durchdringung einer zwiefachen Thätigkeit des Ichs statt, von denen die eine mehr den Charakter der passiven

Hingebung trägt, ohne in dieser Receptivität aufzuhören, die entschiedenste Kraftäußerung zu sein, die andere dagegen mehr spontaner Natur ist, und sich überwiegend aus der eigenen, selbstgewissen Subjectivität bestimmt. Wir nennen jene erste Seelenthätigkeit den religiösen Glauben; und dieser ist demnach ein mehr receptives Eingehen des innersten Fühlens, Denkens und Wollens auf die objective Bethätigung und Offenbarung des absoluten Geistes im Hintergrunde der werdenden Ichheit, sei es der eigenen oder der fremden. Die zweite, mehr spontane Thätigkeit dagegen, worin das Ich sich des Glaubens Gewißheit zu verschaffen sucht, indem es den innerlichen Gehalt, der sich als göttliche Offenbarung ankündigt, an den ihm unmittelbar immanenten Grundsätzen der allgemeinen Vernunft prüft, nennen wir das kritische Wissen.

Der Glaube nun bethätigt sich seinerseits immer vorherrschend als ein stets neu hervorquellendes Abhängigkeitsgefühl, was sich ahnungsvoll, und wie im unmittelbaren substanziellen Zusammenhang, auf ein überirdisches, rein ideales Sein bezieht, dessen Realität es in tiefer Erregtheit in sich reflectirt. In diesem Abhängigkeitsgefühle schlummern und erwachen allmählig, mit dem Fortschritt der Entwickelung des Selbstbewußtseins, alle jene höhern Ahnungen und Intuitionen, wovon es dunkle Spuren in jedem Menschen gibt, die aber zu bewußten Anschauungen nur in den gebildeten Geistern werden. Und diese Ahnungen und Intuitionen kommen dem Ich, indem es sich unter die Einwirkungen einer über es selbst erhabenen Macht gestellt fühlt. Es ruft sie nicht willkührlich in sich hervor, sondern erfährt sie als objective Offenbarungen. Dieß ist eine Thatsache, die sich mehr oder weniger in der Geschichte jedes Volks und jedes Individuums kund gibt. Jedes Selbstbewußtsein findet, sobald es seiner selbst inne wird und einen tiefern Blick in seine innere Welt thut, in sich ein stilles Heiligthum, worin höhere Kräfte wirksam sind; und daher kommt es, daß alle einigermaßen gebildeten Völker an fortwährende göttliche Offenbarungen glauben. Aber zur klaren und bestimmten Einsicht darüber, was es an diesen Offenbarungen hat,

kommt das menschliche Bewußtsein erst, wenn im Verlauf der Geschichte unaufhörlich ein Individuum, ein Volk mit dem andern communicirt und jedes bestimmte Zeitalter den folgenden Zeitaltern seinen religiösen Inhalt zur weiteren Fortbestimmung überliefert hat. Die göttlichen Offenbarungen gewinnen zunächst in den einzelnen Individuen, Völkern und Zeiten nothwendig ein individuell beschränktes Gepräge, und erleiden daher überall zufällige und trübende Beimischungen von Seiten der menschlichen Subjectivität. In ihrer reinen objectiven Wahrheit können sie daher erst nach einem langen Processe gegenseitiger Vermittelungen und Ausgleichungen verschiedener oder entgegengesetzter Anschauungsweisen erkannt werden. Freilich ist es zunächst dann auch kein Act des discursiven Denkens und der Reflexion auf das Gemeinsame in den besonderen Offenbarungsformen hervorragender Völker und Individuen, wodurch die volle Wahrheit, wie man zu denken geneigt sein könnte, zum Bewußtsein gebracht wird, sondern ihr erstes, *totales* Hervorbrechen vollbringt sich nothwendig als ein schöpferischer Act Gottes, als ein absolutes Durchblitzen der objectiven Idee, die Gott in seinem Verhältniß zur Menschheit im Menschen bildet, in den Tiefen der subjectiven Intuition. Die Zusammenfassung aller vereinzelten Offenbarungen Gottes in der Menschheit kann ursprünglich und in ihrer unmittelbaren Vollkraft auch wieder nur als Offenbarung, als höchste Vollendung derselben auftreten. In dieser Weise ist zu ihrer Zeit die in jedem Volk und jedem Individuum unaufhörlich sich bethätigende göttliche Offenbarung der Grundidee nach zu einem historischen Abschluß gekommen, über den sie dem Wesen nach nicht mehr hinausgeht. Es hat sich so unter den gebildetsten Völkern der Erde ein gemeinsames, öffentliches Glaubensbewußtsein gebildet, ein dem Wesen nach in sich vollendeter und alle individuellen Offenbarungsformen durch seine innere Totalität besiegender und in sich auflösender Grundtypus der objectiven Offenbarung. Wir kennen das Christenthum als diese siegreiche Macht über alle andern Volksreligionen. Das Christenthum hat daher die Tendenz, die Religion aller Völker zu werden; es ist, in seinem Centrum

versiegelt mit dem Charakter der absoluten Wahrheit. Diese, als objectiver Glaube innerlich sanctionirte christliche Uroffenbarung tritt nun fortan erziehend, erleuchtend und die, in den einzelnen Subjecten individuell beschränkte göttliche Offenbarung ergänzend, erweiternd und bewahrheitend an jedes Selbstbewußtsein, was unter den erforderlichen historischen Bedingungen steht, heran und erfaßt und bestimmt dasselbe so von außen und innen.

Das vernünftigerweise Erste, das eine natur- und vernunftgemäße Entwickelung Bedingende ist nun, daß das so bestimmte Selbstbewußtsein mit totaler Liebe und Hingebung auf die es bestimmende objective Offenbarung eingeht, daß es sich mittelst freier Entschließung, in lebendiger Receptivität von der erlösenden, erleuchtenden und heiligenden Macht des christlichen Geistes, der sein präsentes Centrum in dem, der Ichheit immanenten göttlichen Offenbarungsprincip hat, durchdringen läßt. Die totale Hingebung des subjectiven Denkens und Wollens in diesem Sinne und in dieser Richtung, das ist der subjectiv lebendige Glaube in seiner vollen Bedeutung. Und dieser Glaube ist sowohl theoretischer als praktischer Natur, d. h. er muß sowohl Gefühl und Gedanken als Phantasie und Willen in seinem Gehorsam hineinziehen. Ohne diesen ursprünglichen und unbedingten Gehorsam im Glauben, ohne dieses vertrauende, sehnsüchtige und liebevolle Eingehen auf die zugleich von außen und innen wirkende objective Offenbarung ist es unmöglich, daß ein Mensch das Leben und den Geist der Gottheit in sich wahrhaft erlebe und erfahre; und wem diese innerliche Erfahrung abgeht, der urtheilt über Gott und Religion wie ein Blinder über die Farben.

Allein ungeachtet dieser unendlichen Bedeutsamkeit bildet der Glaube doch nur erst die eine Seite im Entwickelungsprocesse des religiösen Selbstbewußtseins, und deßhalb sucht er seine nothwendige Ergänzung in seinem entsprechenden Gegenpole, nämlich im kritischen Wissen. Das Ich ist in seiner Beziehung mittelst des Gottesbewußtseins auf die objective Idee Gottes, als Selbstbewußtsein wesentlich stets auf sich zurück bezogen. Darin liegt das Gesetz, daß es in jeder Selbstentäußerung nothwendig in sich selbst,

in sein eigenes Fürsichsein und dessen Selbstgewißheit zurückkehrt. Wegen dieser steten Selbstbeziehung ist es aber auch unmöglich, daß das Ich sich jemals schlechthin nur passiv verhielte. In all seiner Passivität verhält es sich zugleich activ; auch in seiner göttlichen Bestimmtheit bestimmt es sich irgendwie immer und färbt daher seine Receptivität unvermeidlich individuell. Die nothwendige Folge davon ist, daß das Ich auch den göttlichen Glaubensinhalt, sowohl in der Beziehung, wie er von Außen auf dem Wege der Tradition und Erziehung an uns herankommt, als wie er sich innerlich als immanente Gottesidee bethätigt, individuell, d. h. irgendwie beschränkt auffaßt. Die göttliche Offenbarung läßt sich nicht so äußerlich und als eine einmal für allemal fertig präparirte Substanz in die individuelle Seele hineinschieben, sondern sie ist ein, im steten Werden sich lebendig entwickelnder Keim, der aus den individuellsten Momenten der Ichheit als allgemeine Basis hervorscheint und sich mit dem Ich selbst allmählig gestaltet, und sich derselben von Stufe zu Stufe tiefer, totaler und wahrer enthüllt. Das Göttliche, obwohl in sich selbst wechsellos und erhaben über den Wandel der Zeit, muß, indem es sich in das menschliche Selbstbewußtsein liebend verflicht, nothwendig mit diesem werden und kann sich so nur allmählig evolviren. Ohne diese Theilnahme am Werden würde es dem werdenden Ich keinen Anknüpfungspunkt darbieten. Aber was folgt hieraus? Das folgt, mein lieber Freund, daß auch die christliche Idee, sofern sie in diesen Entwickelungsproceß mit hineingezogen und, um Allen Alles sein zu können, mit Kindern zum Kinde geworden ist, vielfache trübende und entstellende Rückwirkungen aus dem bornirten Geiste der Völker von ihrem ersten Auftreten an hat erfahren müssen. So bestätigt es die Geschichte auf jedem ihrer Blätter. Aus diesem Verhältniß ergibt sich sofort die Nothwendigkeit einer kritischen Reproduction des Offenbarungsinhalts aus dem erkennenden Selbstbewußtsein, und zwar hat dasselbe dabei auf solche Thatsachen und Kategorieen, die ihm unmittelbar durch sich selbst gewiß, die mit der Thatsache des Selbstbewußtseins selbst gegeben sind, zurückzugehen, denn nur sie können die untrüglichen

Kriterien abgeben, an denen es die Wahrheit jedes, dem Ich nicht schlechthin aus ihm selbst stammenden und somit auch des religiösen Inhaltes zu prüfen hat.

Die Totalität dieser Kriterien, ihr inneres Einheitsprincip, worin das Selbstbewußtsein sich selbst und all sein Denken und Wissen begründet findet, nennen wir die Vernunft; und die Vernunft ist ein Princip, was Gott und Mensch mit einander gemein haben, nur mit dem Unterschiede, daß sie in Gott ihrer ewig selbstbewußt und vollendet inne ist, im Menschen dagegen ihrer erst mit der Zeit immer mehr inne wird. Vor das Forum der Vernunft muß daher der Glaubensinhalt, wenn er nach seiner objectiven Wahrheit erkannt und von den trübenden Zusätzen, welche er in der menschlichen Subjectivität erhält, geläutert werden soll, stets von Neuem zur gründlichen Prüfung gezogen werden. Das ist das unveräußerliche heilige Recht der Kritik, und das ist ein Recht, was sich die gebildete Menschheit unter keinem Vorwande, und wäre es der Vorwand der Ehre Gottes, darf rauben lassen. O mein Freund, wenn die einflußreichen praktischen Männer der Geschichte, wenn die mit der Autorität der Kirche und des Staates bekleideten Priester und Herrscher dieß Recht der Kritik von jeher mehr respectirt hätten, die Menschheit hätte manchem Sturm entgehen, die trüben Schlacken, welche dunkle Jahrhunderte im Strom der Geschichte absetzten, hätten im allmähligen Bildungsproceß der Menschheit verklärt oder ausgeschieden werden können. Aber wie oft hat man dieß heilige Recht verletzt, wie unverantwortlich verletzt man es noch täglich und welche Schwankungen ruft man dadurch im Entwickelungsgange der religiösen Bildung hervor. Gewaltsam zurückgedrängt und unterdrückt reagirt das Princip der Kritik und freien Wissenschaft nur um so energischer aus seinem, im Organismus des Universums festgewurzelten, Centrum, und strebt, als wilder Orkan daherfahrend, das Gleichgewicht wieder herzustellen. Die Unterdrücker des freien Princips der Kritik haben insgemein kein anderes Motiv ihrer Handlungsweise, als die Furcht vor Explosionen des Gedankens und das Grauen vor zerstörenden Revolutionen. Und in der That, indem sie durch un-

kluges Widerstreben jenes Princip zur zornigen Opposition aufrufen, machen gerade sie die Revolution zu einer geschichtlichen Nothwendigkeit. Verzeihe mir diese Abschweifung, mein Freund; aber sie drängt sich unwillkührlich auf. Doch ich kehre zur Sache zurück.

Das Resultat des bisher Entwickelten ergibt sich also dahin, daß das religiöse Selbstbewußtsein den positiven Offenbarungsinhalt nicht blos passiv aufzunehmen und sich bei dem, was er als Wahrheit aussagt, unmittelbar zu beruhigen hat — ein solches Aufnehmen, was an der Sache nichts ändert, ist ja undenkbar — sondern es muß den Inhalt seinen an und für sich gültigen Vernunft- und Denkgesetzen vindiciren, es hat denselben aus dem innersten Centrum der Intelligenz zu reproduciren und nur so weit als objective Wahrheit anzuerkennen, als er nicht offenkundig im Widerspruch steht mit den unumstößlichen Kategorieen des seiner selbst gewissen Geistes. Nur so wird es möglich, den innern Kern der Offenbarung, die objectiv göttliche Wahrheit derselben immer adäquater und reiner zu erfassen, die unreinen Zuthaten und Entstellungen aber, die von Anschauungsformen untergeordneter Standpunkte des erkennenden Selbstbewußtseins her in den christlichen Glaubensinhalt geflossen sind, allmählig auszuscheiden. Allmählig, sage ich und ich will damit andeuten, wie auch die Wissenschaft ebenso, wie früher die geschichtlichen Volksreligionen, verschiedene Epochen und Stufen ihrer Entwickelung durchläuft, und daß demnach ebenso, wie die objective Offenbarung nur durch eine höchste Vermittelung aller entwickelten subjectiven Offenbarungsweisen zu ihrer Vollendung gelangen konnte, auch die Wissenschaft und Kritik die That der gesammten Menschheit sein muß, und daß sie nur als dieser Gesammtgeist, der jedes einzelne, individuelle Bewußtsein unendlich ergänzt und vertieft, ein wahres Recht zur Prüfung des historisch Gegebenen hat. Damit ist also gesagt, daß nicht jeder subjective Einfall des Individuums, jeder Anstoß, den ein oberflächlicher Verstand an dem tiefen Gebilde des Glaubens nimmt, für einen Ausfluß und eine Bethätigung des Geistes der wahren Kritik angesehen werden kann, und daß

man daher auch der wahren Kritik vernünftiger Weise nicht zum Vorwurf machen darf, was eine platte Verstandesrichtung oder eine genial sein wollende Freigeistereisucht im Namen der Kritik für Unklugheiten begeht.

Aber soll etwa ein auf die Urprincipien freier Intelligenz gegründeter, und von dem Geiste einer innerlich tiefen religiösen Gesinnung durchwebter Staat — und nur ein solcher Staat hat ein Recht auf bleibende Existenz — soll ein solcher Staat im Namen der Religion solche rohe und unreife Anmaßungen der Wissenschaft und Kritik gewaltsam unterdrücken? — Wie würde doch eine solche Unterdrückung ein gar schlechtes Vertrauen in die objective Macht der Wahrheit selbst verrathen, wie hieße das, vor dem Gespenst der Lüge die Augen schließen, statt ihm mit Verachtung in's Angesicht und es so frohen Muthes vor dem kommenden Tage erbleichen zu sehen!

Zwei Functionen also constituiren den gesunden Lebensproceß des religiösen Selbstbewußtseins — ein innerlich kräftiger Glaube d. h. ein völliges, von Sehnsucht und Liebe bewegtes, Hingeben der ganzen Subjectivität mit all ihrem Denken und Wollen an den innerlichen aussprechenden, lebendig machenden Offenbarungsgehalt, und eine freie kritische Reproduction dieses Gehalts aus dem Centrum des vernünftigen Selbstbewußtseins. In den einzelnen Individuen und Repräsentanten des religiösen Selbstbewußtseins nun zwar wird es fast immer so sein, daß die eine oder die andere dieser Functionen das Übergewicht erhält; doch darf im gesunden religiösen Leben keine auf Kosten der andern unterdrückt werden, und in dem Menschheitsleben, als Gesammtorganismus des Einen Geistes der Wahrheit betrachtet, müssen beide Functionen sich immer entschiedener harmonisch durchdringen und gegenseitig zum Leben befeuern und begeisten. Wenden wir nun aber das bisher Dargelegte auf die oben schon im Bilde bezeichneten entgegengesetzten Richtungen der pietistischen Orthodoxie und des modernen Nihilismus an, so müssen wir beide für einseitige Bethätigungsweisen der Idee des religiösen Selbstbewußtseins erklären.

Orthodoxie und Nihilismus stellen im Entwickelungsprocesse des Gesammtorganismus der gegenwärtigen religiösen Denkweise die von entgegengesetzten Punkten ausgehenden krankhaften Zustände dar, denen das religiöse Leben des menschlichen Geistes ausgesetzt ist, so lange die in ihm gährenden Elemente sich noch nicht nach allen Beziehungen hin organisch vermittelt und harmonisch durchdrungen haben.

Fassen wir zunächst in dieser Rücksicht den Orthodoxismus *) etwas näher in's Auge, so können wir ein dieser Denkweise zu Grunde liegendes wahres und unendlich berechtigtes Element zwar keineswegs verkennen. Dieß Element besteht in dem Glauben an eine, vom Centrum eines überweltlichen Gottes ausgehenden und in die Tiefen des menschlichen Selbstbewußtseins hineinstrahlende Offenbarung, als deren historisch höchste Vollendung das Christenthum dasteht. Durch ein entschiedenes Festhalten an diesem höhern Glauben participirt der Orthodoxismus an der innern Substanz der religiösen Wahrheit, und das ist es, was ihm immer von Neuem denjenigen Weltanschauungsweisen gegenüber, welche, wie der Pantheismus und Deismus nach entgegengesetzten Beziehungen hin, die Vernünftigkeit dieses Glaubens verkennen, eine gewisse Anerkennung bei den besonnenen Männern der Wissenschaft und tiefe Sympathie bei allen innerlich bewegten Gemüthern sichern wird. Allein bei dem Allen müssen wir dennoch den Orthodoxismus eine krankhafte Erscheinung nennen. Das Krankhafte und Verkehrte desselben hat seinen Grund in der gänzlichen Verkennung des Rechts der Kritik und des selbstständigen, sich aus sich selber entscheidenden Denkens, die er sich zu Schulden kommen läßt. Denn indem das Selbstbewußtsein in Folge davon das Ferment und die begeistende Kraft des urfrischen, aus der immanenten Vernunft stets lebendig hervorquellenden Erkennens vom Glauben abhält, büßt der Glaube seine Klarheit und Energie ein und sinkt

*) So nenne ich diese Richtung mit Lessing im Unterschied von der wahren Orthodoxie, welche die Idee der Religion nach ihrer Totalität und in gesunder Weise zum Bewußtsein bringt und bethätigt.

formlos in die dunkle Region des Gefühlslebens hinab; dort aber kann der tiefe, geistige Gehalt der Glaubenswahrheiten nicht zum Bewußtsein kommen, die innerste Idee der Religion und des Christenthums, die Idee der Freiheit des Menschen in Gott, bleibt unverstanden oder wird gar nicht erlebt; das Nebensächliche dagegen, das Locale und Temporelle, das äußerlich Geschichtliche und das blos Mythische wird zur Hauptsache erhoben; kurz, der Glaube verkümmert in sich selbst zum blinden, gedankenlosen Glauben und droht auf jedem Punkt in den puren Aberglauben überzuschlagen.

Indem das Ich aber trotz dieser Verachtung des kritischen Denkens sich gleichwohl, und sofern es an sich denkendes Wesen ist, der allgemeinen Functionen und Kategorieen des Verstandes und der Vernunft nicht völlig entschlagen kann, so sieht es sich genöthigt, sich der erstarrten Formen einer vergangenen Denkweise, die zur geschichtlichen Autorität geworden ist, zu bedienen. Das ist denn aber eine Denkweise, die sich nicht mehr durch sich selbst bewährt, die daher nur auf äußere Autorität hin angeeignet wird. Nicht weil sie sich von der in sich selber stehenden und durch sich selbst gewissen Vernunft als wahr ausweist, sondern weil es die Denkweise der Väter, oder des Kreises von Individuen ist, deren Traditionen das Selbstbewußtsein in unfreiwilliger Receptivität eingesogen hat, wird sie anerkannt, werden ihre Grundsätze als die unerschütterlichen Kriterien und Normen aller objectiven Wahrheit declarirt und sanctionirt. So bleibt aber das Selbstbewußtsein in sich selbst ganz ungewiß darüber, ob seine Denkweise falsch oder wahr sei; es glaubt auch da, wo es wissen sollte, es gibt sich blind hin, wo es zu prüfen hätte. Welch ein Leichtsinn, welche Trägheit! Aber das ist nur das Eine. Von der andern Seite betrachtet das so beschaffene religiöse Selbstbewußtsein das Heiligste und Tiefste, was es geben kann, die göttliche Wahrheit, so zu sagen nicht mit eigenen, sondern mit fremden Augen, und die Wahrheit bleibt ihm somit ein fremdes Object; denn statt in die Tiefen des eigenen Selbstbewußtseins hinabzusteigen und da des Punkts sich zu bemächtigen, wo menschliche Subjectivität und göttliche Objectivität sich immanent durchdrin-

gen und wo deßhalb alle äußerlichen Scheidewände fremder, vermittelnder Autoritäten fallen und vergehen im Strahle der gegenwärtigen Wahrheit, läßt es sich vom Zufall der Geburt und Erziehung einen fremden Gesichtspunkt unterschieben, der als ein äußerliches Mittelglied zwischen seine eigene Selbstgewißheit und die geoffenbarte Wahrheit tritt. Welche Knechtschaft des Geistes, welche unverantwortliche Selbsterniedrigung! Was ist das für eine traurige Wahrheit, die uns unser eigenstes Wesen, worin wir erst recht selbst sind, entfremdet, und etwas blos historisch zu Fassendes, was deßhalb in der Gegenwart nicht ursprünglich mehr erlebt werden kann, zur Substanz der Ichheit macht!

Die Denkformen, welche bei den Vätern des protestantischen Glaubens, bei Luther, Melanchthon, Calvin und Andern, noch flüssig, noch durchsichtig und lebendig waren, weil sie im unmittelbaren Selbstbewußtsein jener Männer wurzelten — in denen daher, ungeachtet ihrer Beengtheit, die objective Offenbarung des Christenthums noch mehr oder weniger in entsprechender, geistiger Weise selbstthätig und selbstgewiß vom Ich, das sie präsent begeistete, reproducirt werden konnte, sind als entseelte Formen eines entschwundenen Geistes der Vergangenheit starr, undurchsichtig und leblos geworden, und das Selbstbewußtsein, das sich in sie zwängen läßt und durch dieß trübe Medium die Wahrheit zu erschauen strebt, stumpft nothwendig sein geistiges Auge immer mehr ab, und verliert so für den rein geistigen und tief innerlichen Kern der christlichen Wahrheit und deren Wiederhall in den Tiefen des Gemüths allmählig allen Sinn, alle Unterscheidungskraft. In dieser Verblendung und Stumpfsinnigkeit wendet es sich daher natürlich immer entschiedener einem andern Kreise, der Region der sinnlichen Wahrnehmungen zu, und sucht die ewige Wahrheit als solche allein oder vorherrschend in äußerlichen Thatsachen, in wunderbaren oder sinnlichen Ereignissen, und so findet es am Ende nur noch für das craß Sinnliche und Aeußerliche entsprechende Berührungspunkte in sich und ergreift den Buchstaben statt des Geistes, das zeitliche und vergängliche Symbol statt des Wesens, die sinnliche Vorstellung statt der Idee der Religion. Je cruder,

je äußerlicher und den erkannten Gesetzen und Grundsätzen der Logik und der gegenwärtigen Bildung widersprechender die Form eines Dogma's, desto willkommener. Denke nicht, ich übertreibe, mein Freund. Du kannst es überall als Lieblingsvorstellung bei den ächten Orthodoxisten bestätigt finden, daß die göttliche Wahrheit mit den Grundbestimmungen der verderbten Menschenvernunft im Widerspruche steht; Du kannst es von jedem symbolfesten Lutherjünger bei jedem Einwurfe der Intelligenz feierlich wiederholt hören, daß Menschenverstand zu Schanden werden müsse, wo Gottes Wort sein Panier entfalten solle. Je krauser und unvernünftiger daher, je abentheuerlicher und widersprechender, desto göttlicher und glaubhafter, wenn sich nur ein Bibelvers dafür anführen läßt, oder wenn es nur eine Consequenz der symbolischen Bücher ist. Das müßte, so etwa argumentirt dieser Standpunkt, das müßte doch ein gar schwacher und mithin ein blos menschlicher Glaube sein, der sich durch vernünftige Gründe erschüttern ließe. Gerade in seiner Nichtachtung und seinem Widerspruch gegen alle Gesetze menschlichen Denkens beurkundet der Glaube erst recht seinen übermenschlichen, wunderbaren Ursprung. Und eines solchen Glaubens bedürfen wir. — Und in der That, sie bedürfen seiner, mein Freund. Entfremdet, wie sie sind, von den klaren Regionen des denkenden Selbstbewußtseins bleibt ihnen der lebendige Geist des Universums verborgen.

So halten sie denn die durch sich selbst leuchtenden Ideen für hohle Gespenster, für bloßen subjectiven Schein. Daher das Grauen, was sie anwandelt, wenn sie ein Dogma auf seine Idee zurückgeführt sehen; aber heimisch dagegen und behaglich fühlen sie sich, wo ihnen das Ideale in der Form eines materiellen Daseins, wo ihnen der reine unendliche Geist in der Gestalt der begrenzten Leiblichkeit vorgespiegelt wird, wo sie nicht mit dem Denken, sondern mit der materiellen Vorstellung zuzugreifen haben und sich daher in ihrem Elemente finden. O es sind Materialisten, wie es nur welche geben kann. Der Geist ist ihnen verhaßt, wenn man nicht ein Ding, ein sinnliches Hier- oder Dortsein darunter versteht; denn der Geist durchglüht und verbrennt die

Form der Endlichkeit, wo sie starr und unbeweglich geworden ist und keinen lebendigen Widerklang für die Idee mehr gewähren kann. Ja, es sind Materialisten, diese Kinder an Verständniß, wie alle Kinder Materialisten sind. Wahrheit und Wirklichkeit hat für sie nur das, was eine sinnliche Historie, ein äußerliches Factum geworden ist. Aber darin liegt nun eben auch das Verfängliche und Tragische dieses Standpunkts. Denn das Factum ist ein zeitliches Dasein, was sich nicht hält, und wenn es ein Wunder wäre. Indem aber so alle religiösen Facta sofort der Vergangenheit angehören, so schlägt den Orthodoxen, welche die Substanz der Religion in Facta, in die historischen Ereignisse der Geburt, des Lebens, Leidens und Sterbens so wie der Auferstehung und Himmelfahrt Christi setzen, allem Sträuben zum Trotz, ihr religiöser Sensualismus in den allersubjectivsten Spiritualismus um; denn das vergangene Factum existirt ja nur noch im subjectiven Denken, in der Erinnerung. Vergeblich suchen sie dieser Vernichtigung ihres Princips unmittelbar in ihm selber zu entflieh'n; so lange sie sich nicht erheben zu dem Bewußtsein, daß das subjective Denken an sich selbst auch das Element des objectiven Denkens Gottes ist, daß der Mensch im Denken und nur im denkenden Bewußtsein sich substanziell und real mit dem Geist der absoluten Wahrheit vermitteln kann; denn indem sie ihrerseits das subjective Denken für verlassen halten von allem göttlichen Inhalt, erklären sie damit auch ihre Vorstellungen von Gott und Christus für an sich substanzlos, für leere, inhaltlose Bewegungen. So fühlen sie sich denn zur Wiederholung des sinnlichen Factums getrieben; sie suchen daher Christum in äußern Zeichen; aber auch da können sie seine leibliche Gegenwart nicht sinnlich wahrnehmen, sondern nur vorstellen.

So bleibt ihnen der Glaube eben sowohl ohne sinnliche, als ohne geistige Selbstgewißheit, und sie können sich zu seiner Bewährung am Ende nur noch auf subjective Empfindungen berufen; und das ist der Punkt, wo der moderne Orthodoxismus trotz seiner starren Objectivität durch sich selbst in das nebulose träumerische Element des pietistischen Gefühlslebens überschlägt. Da-

her nimmt denn die orthodoxe Richtung auch immer mehr eine pietistische Färbung an, bleibt aber in allen diesen Wendungen stets in denselben Zauberkreis der Ungewißheit und Zufälligkeit seiner Glaubenswahrheiten gebannt. Denn was dem pietistisch-orthodoxen Selbstbewußtsein für wahr gilt, das hängt, da es die Autonomie der Vernunft negirt, lediglich davon ab, was der Kreis von Glaubensgenossen, in den es sich durch geschichtliche Ereignisse versetzt findet, für wahr und glaubhaft erklärt hat. Hätten andre Umstände es in eine andre religiöse Gemeinschaft versetzt, so hätte es nach der Voraussetzung, daß es sich nicht durch ein immanentes, durch sich selbst gewisses Erkenntnißprincip bestimmen darf, andern und vielleicht ganz entgegengesetzten Bestimmungen und Glaubenssätzen als Wahrheit geglaubt. Wer also, wie der Orthodoxismus, die Autonomie der Vernunft negirt, erklärt die äußern Umstände, z. B. das rein äußerliche Ereigniß, ob jemand unter Orthodoxen oder Nichtorthodoxen geboren und erzogen ist, für den einzig gültigen Bestimmungsgrund dessen, was er glaubt oder nicht glaubt. Das heißt aber den Menschen zur selbstlosen Maschine und zum Instrument geistloser Verhältnisse und Ereignisse degradiren. Und wenn man sich darauf beruft, daß es etwa Gottes Gnade sei, wodurch man gerade in diese beseligende Gemeinschaft versetzt worden, so ist das eine Argumentationsweise, die mit demselben Recht auch Juden und Muhamedaner in Anspruch nehmen dürfen, denn wer die durch sich selbst gewissen und unbedingte Allgemeinheit ansprechenden Kriterien der Vernunft leugnet und sich an das Gegebene hält, sofern es nur Gegebenes ist, der kann nichts dagegen haben, wenn seinen Behauptungen gegenüber ein andrer Standpunkt sich ebenso trotzig auf sein positives Dasein steift. Denn jedes Dasein, das der Ausdruck eines es beseelenden Selbstbewußtseins ist, gibt dem Selbstbewußtsein, so lange dasselbe noch unmittelbar in ihm aufgeht, das Gefühl der Selbstaffirmation im Gegensatz zu einem andern Dasein und daher behauptet jede positive Religion die einzig wahre zu sein. Zur Entscheidung bringen kann den Streit dieser einander entgegenstehenden Behauptungen der verschiedenen

Religionen und religiösen Standpunkte nur das denkende Selbstbewußtsein, das sich als die durch sich selbst gewisse allgemeine Vernunftmacht in jeden individuellen Standpunkt zu versetzen und denselben als ein Moment seiner stufenmäßigen Selbstentfaltung aufzuweisen vermag. Dies autonomische Selbstbewußtsein durchdringt und begreift vom Boden seiner allgemeinen Vernunftkategorie aus auch den einseitigen Standpunkt der pietistischen Orthodoxie, bleibt aber von dieser selbst undurchdrungen und unbegriffen und verzichtet daher darauf den Orthodoxen, solange er eben orthodox bleiben will, zu überzeugen.

Das ist es ungefähr, mein lieber Freund, was ich über das einseitige, sich selbst widersprechende und verkümmerte Wesen der modernen Orthodoxie zu erinnern hätte. Auf die Art und Weise, wie sie den Begriff des Absoluten, die Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt und insbesondre zur Menschheit bestimmt, so wie auch die Argumente, die sie zur Apologetik ihres historischen Christenthums vorbringt, werde ich vielleicht späterhin zu sprechen kommen. Jetzt folge Du mir erst zu dem andern Extrem, zur nihilistischen Richtung hinüber, damit wir auch diese erst in ihrer Einseitigkeit beleuchten. Zwar ist auch sie nicht ohne ein wahres Element; es ist das Element und Recht des subjectiven Erkennens, in dem sie fußt; sie will den Inhalt der Religion nur anerkennen, sofern das Selbstbewußtsein sein eignes Wesen darin wieder findet und denselben als vernünftig erkennt, und dieses Bestreben kann man im Namen des freien religiösen Denkens und Lebens nur billigen. Aber als zum Wesen des Bewußtseins und der Vernunft gehörig rechnen die Vertreter dieser Richtung nur das abstracte selbstlose Sein, was den Dingen und Individuen als eine beschränkte Stufenleiter von endlichen Gattungen und Arten zu Grunde liegt und das Bereich der sinnlichen Wahrnehmungen constituirt. Daß dagegen das individuell begrenzte Selbstbewußtsein durch die ihm immanente, unendliche Vernunft zur Anerkennung einer höhern Sphäre des Seins, die als heilige, liebende Urpersönlichkeit in sich reflectirt, getrieben werde, das läugnen sie in materialistischer Bornirtheit. Und dar-

in besteht das Einseitige und Wunderliche dieses Standpunkts. Seinen Grund hat dieses Läugnen in einer Getrübtheit und Verkommenheit des innern sittlichen und religiösen Glaubenslebens; und es ist nicht mindere Geistesenge und Dürftigkeit, woraus diese Denkweise hervorgeht, als wir sie ihren Gegnern, den Orthodoxen, vorwerfen; denn sie kann nur aus einem tiefen Miskennen der Ideen nach ihrem eigentlichen Wesen und Grunde hervorgehen, was von dem Mangel alles ursprünglichen Sinnes für dieselben oder von dem Verkommensein aller ächten speculativen Bildung Zeugniß gibt. In solcher Gemüthsverfassung, die insgemein ein Product getäuschter Eitelkeit und bittrer Lebenserfahrungen sein mag, sind sie wie ausgestorben und entleert von aller religiösen Unmittelbarkeit, von allem Gefühl eines übersinnlichen Friedens und einer Liebe, die das Unendliche sucht und sich als Erzeugniß einer Urliebe, die ihre Wurzel jenseits des Umkreises unseres Bewußtseins hat, bewährt. Aus dieser innern Leerheit und Zerfloßenheit heraus halten sie das Sinnliche und Materielle für das Princip alles Seins, das Geistige dagegen für ein verfliegendes Accidenz und die Religion und Offenbarung, die einer urgeistigen Wesenheit entstammt, erscheint ihnen als bloßes Phantom, als Ausgeburt unentwickelter Gefühlszustände und Phantasiebestrebungen. Diese Richtung erklärt daher den gesammten christlichen Glaubensinhalt seiner innersten Wesenheit nach für das vergängliche Product einer untergeordneten und nunmehr überwundenen Stufe des Menschheitslebens. Damals, sagen sie, sei das Selbstbewußtsein seines immanenten Gehalts noch nicht mächtig gewesen, und habe denselben daher für eine höhere transscendente Macht, für etwas Uebermenschliches und Uebersinnliches gehalten. So setze der Mensch in der Religion sich sein eignes Wesen als ein fremdes entgegen; das religiöse Denken und Leben sei daher ein unnatürliches Außersichkommen, eine Feindschaft des menschlichen Geistes mit sich selbst, die nur als pathologischer Zustand zu behandeln sei und nicht früh genug aufgehoben werden könne. Der Mensch habe es in Wahrheit in der Religion nur mit sich zu thun; aber die Täuschung, als sei dies Wesen,

das er sich objectivire, etwas vom Wesen der Ichheit verschiedenes, müsse endlich aufhören, und außerdem sei das Wesen und die Substanz des Menschen in etwas ganz anderes zu setzen als wie bisher. Nach Bruno Bauer waren die Wesen, die im Drange ihres Innern die Religionen erzeugt und fortentwickelt haben, an sich Menschen, aber nur an sich, und weil sie es nur an sich waren, gerade in ihren religiösen Schöpfungen und in ihrem religiösen Verhalten überhaupt erst noch Unmenschen. Da sie noch nicht vernünftig waren, so haben sie sich in der Religion nur die Anschauung des Unmenschlichen, ja des Unwesens selbst verschafft. Erst mit dem Untergange aller Religionen und insbesondere auch des Christenthums, worin das religiöse Bewußtsein sich auf das tiefste concentrirte aber auch damit am völligsten von der Wahrheit entfremdete, kann der Mensch wahrhaft zu sich selbst befreit werden und sich mit seinem Wesen in ächtem Frieden zusammenschließen *). Das eigentliche Wesen der Menschen ist aber nach Feuerbach die Sinnlichkeit, und nur was mit den Sinnen sich fassen läßt, hat Wahrheit und Wirklichkeit. Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinne gegeben; Wahrheit, Wirklichkeit und Sinnlichkeit sind identisch. Erlöst von den Widersprüchen der Gedanken werden wir erst — wenn wir das Reale, Sinnliche zum Subject seiner selbst machen, wenn wir denselben absolut selbstständige, göttliche, primitive, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung geben. Das Herz will keine abstracte, keine metaphysische oder theologische, es will wirkliche, es will sinnliche Gegenstände und Wesen **). Hiermit wird für Alpha und Omega, für Anfang und Ende von Allem die Materie erklärt. Die Materie ist aber ein fluctuirliches Werden, das keine seiner Formen festhält; alles Einzelne darin entsteht und vergeht — einen allgemeinen, ewig in sich beruhenden Geist aber gibt es nicht nach dieser Ansicht, mithin ist

*) Vrgl. B. Bauers Kritik der Strauß'schen Glaubenslehre in den deutschen Jahrbüchern. Jan. 1843.

**) Vgl. Feuerbach's Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843.

auch das menschliche Selbstbewußtsein, sofern es sein Wesen in der Materie hat, durch und durch endlich und vergänglich. Die Bestimmung des individuellen Menschen ist im Wesentlichen dieselbe wie die des Thieres — nämlich eine bestimmte Reihe von wechselnden und zwischen Schmerz und Lust hinüber- und herüberspielenden Empfindungszuständen durchzuleben und dann in's göttliche Nichts für immer zurückzukehren. Der Mensch hat vor dem Thiere nur den wenig beneidenswerthen Zustand, daß er seine Vergänglichkeit erkennt. In der That, so gewaltig sich diese Herrn auch brüsten über den Fund, den sie gethan, daß sie nämlich den Menschen aus den Fesseln der Religion und eines fremden Gottes zu sich selbst befreit haben — die Resultate ihrer Bestrebungen degradiren den Werth des Menschen noch mehr, als es die Orthodoxie nur jemals gethan. Diese erklärt den Menschen zwar auch für ein bloßes Accidenz, aber für ein Accidenz an Gott, dessen Wesen sie sich als erlösende Liebe denkt; der Nihilismus aber macht den Menschengeist zum bloßen Echo materieller Combinationen, zum Knecht und Accidenz einer im letzten Grunde blinden und selbstbewußtlos waltenden Macht. So sympathisiren diese Männer mit den Heerführern des seichten, im Princip längst überwundenen französischen Materialismus und Sensualismus und deshalb suchen sie ihren schon trivial gewordenen Gedanken durch ein Heraufbeschwören alter französischer Encyclopädistenfrivolität neuen Reiz zu leihen, doch gleitet ihr Witz nur allzuoft in's Plumpe und Forçirte herab. Wir halten es nicht der Mühe werth, auf die tausend Inconsequenzen, worin sich das Princip dieses Standpunktes bei einer nähern Explication nach allen Seiten hin verwickelt und auf die schreienden Widersprüche, in die es mit den ewig festen Grundsätzen der innern und äußern Erfahrung geräth, aufmerksam zu machen. Die Hauptpunkte habe ich bereits in meiner Schrift über den modernen Nihilismus bei der nähern Exposition der Feuerbach'schen Theorie auseinandergesetzt, worauf ich also hier verweisen kann. Im Uebrigen aber hat dieser Standpunkt sich schon überlebt; alle tiefern Denker Deutschlands und Frankreichs verachten die nihilistische Denk-

weise als Vandalismus und Sanscülottismus auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie; im Volk dagegen wird er nie tiefern Anklang finden, so thätig er sich auch eben des Volks anzunehmen verspricht, denn er verheißt ihnen wohl irdische Güter, raubt ihnen dafür aber die ewigen; und dabei sind jene Verheißungen irdischen Wohlseins und die eröffneten Aussichten auf ein neues sociales Utopien durchaus precär, indem sie aller Begründung durch tiefere, schöpferische Ideen entbehren; denn nur die Idee, die Unsterblichkeit umschließt, ist schöpferischer Natur.

Da hast Du, mein Freund, eine kurze Charakteristik der Principien der beiden äußersten Extreme unter den gegenwärtig herrschenden Richtungen auf dem religiösen Glaubensgebiete. Laß mich diesen Brief damit schließen, um Dir in den nächsten Briefen eine kurze Charakteristik der rechten, diesen Extremen mehr in der Mitte liegenden Richtungen, wie des Supernaturalismus und Rationalismus und deren neuesten Modificationen, zu geben.

Ueber die Aufgabe der Anthropologie mit besondrer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der gesammten Philosophie.

Von

Dr. C. Lechler in Stuttgart.

Buddeus, elementa philosophiae eclecticae Halae Sax. 1714. — Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. — Gesammte Werke herausgegeben von Hartenstein 1838 Bd. 10. — Steffens, Anthropologie 1822. — Daub, philosophische Anthropologie 1838. — Burdach, der Mensch 1837. — Lindemann, Anthropologie 1845.

Die Anthropologie ist die eigentliche philosophische Wissenschaft unsrer Zeit. Von keiner andern kann dieß im gleichen Sinne behauptet werden, denn für's erste ist wohl allgemein anerkannt, daß das gesammte Streben der besonnenen Philosophie unsrer Tage darauf gerichtet ist, die Idee der Persönlichkeit als den Mittelpunkt aller Philosophie zu begreifen. Welche philosophische Wissenschaft aber böte hiezu reichere Mittel und sicherere Wege, als die Anthropologie? Für's zweite liegt am Tage, daß die Speculation, nachdem sie eine Zeitlang vom praktischen Leben sich abgesondert hatte, jetzt desto entschiedener sich demselben wieder zuwendet, um mit ihm in lebendigen Zusammenhang zu treten, daß sie nicht blos Eigenthum weniger bleiben, sondern Gemeingut werden will. Und welche andre Wissenschaft wäre so geeignet, die Brücke zu bilden von der Wissenschaft in's Leben, als eben wieder die Anthropologie, da sie das Höchste und Niedrigste, was für den Menschen von Interesse ist, in sich schließt

und die Ergebnisse aller andern Wissenschaften zuletzt in ihr zusammenströmen? Wirklich haben auch fast alle Verfasser einer Anthropologie es darauf angelegt, ihre Schriften einem weiteren als dem gelehrten Kreise zugänglich zu machen, und Burdach vor Allen hat in dieser Beziehung ein Werk geliefert, dem so leicht der Rang nicht streitig gemacht werden dürfte. Indessen scheinen uns in der bisherigen Anthropologie noch einige Glieder zu fehlen, die für ihre Gestaltung nach innen sowohl, als für ihre Verbindungen nach außen von höchst wesentlicher Bedeutung sein mußten, nämlich die Begriffe der Krankheit und des Bösen (der „Sünde"), sowie aller unter dieselbe Katagorie fallenden Erscheinungen. Pathologische Untersuchungen sind zwar der medicinischen Anthropologie nichts fremdes; wohl aber der philosophischen, in der man bis jetzt fast nur beiläufig einen Blick auf das weite Gebiet der Krankheiten zu werfen pflegte. So wenig hat man es der Mühe werth geachtet, auf diesen Gegenstand näher einzugehen, daß Daub nicht einmal die Seelenstörungen nennt, Kant, Burdach, (Rosenkranz in seiner Psychologie) und Lindemann nur über diese einige Belehrung geben, der leiblichen gar nicht oder ganz ungenügend erwähnen und jedenfalls zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Begriffs der Krankheit kaum mehr als den ersten Anlauf genommen haben. (S. Burdach §. 397. Lindemann §. 166 ff.) Noch weniger hat man für gut gefunden, sich auf den Begriff der Sünde einzulassen. Vielmehr hat Rosenkranz solche Dinge geradezu aus dem Bereiche der Psychologie in die Ethik verwiesen, und wären sie irgendwo zur Sprache gekommen, so hätte es nach dem Standpunkte der Verfasser eben auch nur so zufällig, wie bei den Seelenkrankheiten, geschehen können. Nur zwei sind uns bekannt, bei welchen beide Begriffe tiefer und in ihrem wahren Verhältnisse zum Wesen des Menschen angeschaut, wenn gleich nicht eigentlich wissenschaftlich entwickelt worden sind. Der erste ist Buddeus. Sonst ein Eklektiker und ein wenig beachteter Name; hat er doch in der Anthropologie, die er seinen elementis philosophiae theoreticae einverleibt hat, die Nothwendigkeit gefühlt, den status corporis hu-

mani naturalis den praeternaturalis (widernatürlichen), — und eben so in der Lehre vom Geiste den verschiedenen Stufen und Formen des normalen Lebens die morbos mentis humanae cumprimis voluntatis — gegenüberzustellen. Auch beweist er durch die Eintheilung der Krankheiten, daß er die Idee des Menschen, beziehungsweise des Leibes, im Auge hat, wenn er nämlich unterscheidet 1) solche Krankheiten, die nur einen Theil des Körpers und solche, die den ganzen angehen; 2) solche, die den Gebrauch einzelner Glieder ganz, und solche, die ihn nur theilweise aufheben; 3) solche, die den Körper, solche, die die Seele allein, und solche, die beide zusammen betreffen. (C. IV, §. 2.) Endlich sagt er in dem die praktische Philosophie behandelnden Theile C. III. noch ausdrücklich: die gemeinsame Ursache aller dieser „Krankheiten", sowohl des Leibes, als des Geistes (unter welche letztere er namentlich auch die ignorantia zählt) sei die connata mortalibus omnibus labes, quae naturam humanam ita permeat, ut in ea nihil sanum sit. Sed causam hujus mali, setzt er dennoch hinzu, aeque ac profunditatem philosophia ignorat. (§. 21.) Der zweite, der hier zu nennen ist, ist Steffens. Sein gesammtes anthropologisches und kosmologisches Denken ist von dem tiefsten Gefühle der Sünde und des durch sie in diese Welt gesetzten universellen Princips der Zerstörung durchdrungen, und er hat die unheimliche Macht dieses Princips an mehreren Stellen seiner Anthropologie mit aller Gewalt seiner begeisterten Sprache geschildert. Nur ist durch seine mehr rhapsodische und poëtische Behandlung dieses Gegenstandes die Nothwendigkeit seiner Aufnahme in die anthropologische Wissenschaft vor dem dialektischen Bewußtsein unsrer Zeit so wenig gerechtfertigt, als durch die schlichte Weise, mit der der alte, gläubige Buddeus, die leiblichen und geistigen „Krankheiten" aus der Erbsünde hergeleitet hat, ohne diese Herleitung und seine Construktion der Anthropologie näher zu begründen. — Wir hätten daher vor allen Dingen den Beweis zu führen, daß der genannte Stoff in die Anthropologie gehöre. Da jedoch der Begriff der letzteren selber schon in dem verschiedensten Sinne gefaßt worden ist, so

müssen wir noch einen Schritt weiter zurückgehen und uns zuerst über den Begriff und die Aufgabe der Anthropologie im Allgemeinen zu verständigen suchen.

Vergleicht man in dieser Hinsicht einige Hauptwerke, etwa die von Daub und Steffens, so findet sich eine Verschiedenheit, die nicht größer sein könnte. Steffens will nicht nur die leibliche Seite des menschlichen Lebens, sondern auch das gesammte Gebiet der Theologie mit einrechnen, und beginnt daher seine Anthropologie mit dem Beweise, daß der Kern der Erde metallisch sei. Daub hingegen sieht in ihr nur „die Wissenschaft, in welcher der Mensch sich erkennt, wie er sich sowohl von sich selbst, als von dem, was nicht er selbst ist, unterscheidet, und in diesem Unterschiede mit sich identisch ist und bleibt", und er faßt daher ihre ganze Aufgabe in der Frage so zusammen: „wodurch und wie kommt der Mensch dazu, daß er nicht nur sich, indem er sich von sich selbst unterscheidet, sondern auch das, was nicht er selbst ist, die Welt und Gott erkennt?" (S. 7). Während also Steffens in dem weiten Rahmen seiner Anthropologie das gesammte Leben der Menschheit mit all' seinen leiblichen und geistigen Bedingungen, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, umspannen will: bewegt sich Daub, der Schüler Hegels, in dem kleinen Kreise des individuellen Selbstbewußtseins, das er von dem Punkte an, wo es noch als unmittelbares Selbstgefühl erscheint, durch die verschiedenen Entwicklungsstufen bis zur Stufe des Denkens, der Leidenschaft und des Religionsgefühls verfolgt. Zwischen diesen beiden äußersten Punkten bewegen sich nun die verschiedenen Bearbeitungen der Anthropologie, und neigen sich bald mehr auf die Seite der somatologischen, bald mehr auf die der psychologischen Behandlung. So hat Karl v. Bär in Königsberg in seinem Werke zwar anerkannt, daß eine vollendete Anthropologie den Menschen in allen Relationen betrachten müßte. Sie würde dann, sagt er, den Menschen theils als Individuum, theils in seinem Verhältnisse zu andern zum Gegenstande haben, und schlöße in letzterer Hinsicht nicht nur die Kulturgeschichte des Menschengeschlechts und die Ethnographie, sondern selbst die Staats-

und Rechtswissenschaft noch mit ein. Er selbst jedoch begnügt sich mit einer Übersicht über den Bau und die Lebensweise des menschlichen Körpers nebst dem Zusammenhange der körperlichen Verrichtungen mit den geistigen, und bestimmt dafür die 3 Abschnitte: 1) der Anthropographie (Anatomie und specielle Physiologie); 2) Anthroponomie und Biologie (Verhältniß des Menschen zur ganzen Natur); 3) Anthropohistorie (das ganze Menschengeschlecht in den obigen Beziehungen). Und in denselben Gränzen bleiben nach Steffens die früheren Arbeiten von Loder, Ith und Ludwig. Auf die Seite der Psychologie hingegen ist unter den älteren hauptsächlich Kant getreten mit seiner „pragmatischen Anthropologie." Zwar spricht er sich in der Einleitung anfangs so aus, als ob er einen viel umfassenderen Begriff mit dem Worte verbände, indem er sagt: Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt, könne es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Indessen versteht er doch unter physiologischer Anthropologie etwas Anderes, als was wir uns darunter denken würden. Die physiologische Menschenkenntniß nämlich geht nach ihm auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll. Wäre nun Kants Meinung die, daß in jenem ersten Theile der Bau und die Lebensverrichtungen des Körpers als ein relativ für sich Bestehendes abgehandelt werden sollen, so würde die ganze eigentliche Psychologie herausfallen. Denn der zweite Theil betrachtet ja den Menschen als frei handelndes Wesen; muß also einen Abschnitt, in welchem die Vernunft und der Wille als die Möglichkeit des freien Handelns dargestellt wären, schon zur Voraussetzung haben. Und daß er diesen Stoff noch dem physiologischen Abschnitte zutheilen wollte, ist schon um des dafür gewählten Namens willen nicht anzunehmen. Vielmehr hat nach ihm die physiologische Lehre vom Menschen die Aufgabe: die leiblichen Bedingungen der geistigen Vorgänge zu ermitteln. Nur in diesem Sinne läßt sich eine Beziehung auf das bereits Gesagte herstellen, wenn er nun fortfährt: wer den Naturursachen nachgrüble, worauf

z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, könne zwar über die im Gehirne zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlitteuen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; müsse aber gestehen, daß er in diesem Spiele seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen müsse, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kenne, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht verstehe; mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust sei. Ungleich mehr Werth dagegen habe die pragmatische Behandlung, welche die Anleitung gebe, dasjenige, was dem Gedächtniß hinderlich oder förderlich befunden worden, zu benützen u. s. w. Im Übrigen enthält auch seine pragmatische Anthropologie größtentheils Bemerkungen aus dem Gebiete der gewöhnlichen empirischen Psychologie, und rechtfertigt dadurch die Stellung, die wir Kant oben angewiesen haben. — Mehr in der Mitte hält sich Lindemann, in seinem Werke: die Lehre von dem Menschen oder die Anthropologie, Zürch 1844, und die eigenthümlichen Gedanken, auf die man gleich im Anfange dieses Buches stößt, verdienen immerhin, bei dieser Gelegenheit näher beleuchtet zu werden. Lindemann bezeichnet sich selbst in der Vorrede als einen begeisterten Anhänger der Krause'schen Philosophie und „die Lehre vom Urich, dessen Bestehen schon längst von einzelnen tiefsinnigen Denkern geahnt und von neueren Philosophen geradezu anerkannt worden sei", bildet den Grundstein dieser Betrachtung des Menschen (S. XI.). „Sie beruht", fährt L. weiter fort, „auf der Anerkenntniß der Gottähnlichkeit des Menschen. Wie Gott noch als Urwesen und Schöpfer vor und über dem Gegensatze der Geist- und Naturwelt und deren Vermählung in der Mensch- und Thierheit besteht, so auch das Ich als Urich vor und über dem Gegensatze von Geist, Leib und Seele". Und diese Anerkenntniß der Wesenheit des Urichs, behauptet der Verfasser, dürfte gerade in unsern Tagen in Ansehung des religiösen Bewußtseins nicht unwichtig sein, weil damit an und in uns selbst ein endliches Gleichnißbild für Gott als Urwesen aufgefunden sei, wodurch der Pantheismus in seiner verführerischen Einseitigkeit zurückgewiesen

und mit dem Theismus verschmolzen werden könne. Denn „wie das Ich in sich alles Menschliche in Ungeschiedenheit ist, so ist Gott als absolutes Wesen alles Göttliche oder Wesentliche in Ungeschiedenheit (Absolutismus); wie das Urich vor und über Geist, Leib und Seele steht, so ist Gott als Urwesen, Schöpfer und Versehung vor und über Geist- und Naturwelt und Menschheit; und wie die Seele der Verein aller Gliedungen des Ichs (des Einallich) ist, so ist Gott auch als Einallwesen in, unter und durch sich, alle unterschiedenen Wesen der Welt sind alle in Gott und Gott ist in allen (Pananthеismus)" (S. XI. XII.).

Diesem allgemeinen Princip gemäß entwickelt Lindemann nun das Wesen des Menschen, welches daher in der Ebenbildlichkeit mit Gott besteht. Man behauptet gewöhnlich, daß der Mensch ein aus Geist und Leib vereintes Wesen sei, daß er mithin aus Geist und Leib bestehe: welcher Dualismus aber jedenfalls verwerflich ist, weil jede Zweiheit nur durch eine ihr vorausgehende und sie begründende Einheit denkbar wird. Diese ursprüngliche Einheit des Menschen ist eben das „Urich." Diese, sich verwirklichend, theilt sich von selbst in Geist und Leib: da ferner nach einem götttlichen Grundgesetze, da, wo zwei entsprechende Gegensätze sich verbinden, immer ein drittes Wesentliches aus dieser Vereinigung hervorgeht: so fragt sich hier, welche Vereingliedungen aus Geist, Leib und Urich hervorgehen? Hier soll die neue Ansicht verfochten werden: „daß die Verbindung von Geist und Leib den Geistleib, d. h. die Einbildungskraft oder die Phantasie ergebe, welche das Eigenwesentliche des Geistes und des Leibes in sich zumal verbindet". Ebenso erzeugt Urich und Geist, mit einander verbunden, den Urgeist oder die Vernunft. Urich und Leib ist aber ebenfalls mit einander verbunden zu denken: es ist der Urleib, theils als Sinn (Erfahrungssinn), theils als Trieb (Instinct). Der innigste Verein dieses alles ist aber der Urgeistleib, welchen man gewöhnlich Seele nennt, in welchem nicht nur das Urich verwirklicht, Geist und Leib vereinigt sind, sondern der auch, als nähere „Vereingliedungen", Vernunft, Phantasie, Sinn und Instinct zukommen (§. 27. S. 17 u. 18).

Das Urich schließt demnach den eigentlichen realen Grund des individuellen Lebens in sich. An sich selber ungeboren und unsterblich (§. 42.), bildet es sich mittelst des ewigen Ätherleibes (Urleibes) den Erdleib aus der in der Zeugung dargebotenen Nervenflüssigkeit, welche letztere allein dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Denn der Äther ist unserm Verfasser nach Oken „die Realwerdung Gottes, die erste Materie der Schöpfung und Ursubstanz der Dinge (§. 40.), und das Ich ist daher seiner ewigen Seinart nach (d. h. als Urich) als geistiger Äther oder als ätherischer Geist aufzufassen". Nachdem solchergestalt das eigentliche, innerste Wesen des Ich bestimmt worden ist, handelt Lindemann weiter von den verschiedenen Kategorieen und Relationen, unter welchen das Leben des Ichs steht, z. B. Zeitlichkeit und Räumlichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. s. w., Persönlichkeit „d. i. selbstinnige und selbstbestimmende Wesenheit" (§. 65.), ferner sein Verhältniß zu Gott, zur Natur und zu den höheren „Grundpersonen" der Menschheit (Familie, Stamm, Nation ꝛc.), wobei namentlich das Recht zur Sprache kommt. Den Schluß (§. 82.) macht eine Zusammenfassung der Bestimmung des Menschen, die darin bestehe, daß er: „ein selbes, ganzes, harmonisches, vollgliediges, freigebundenes, wahres, gutes, seliges, schönes und tugendhaftes Wesen sei, das die Wissenschaft und die Kunst fördert und in Liebe, Gott- und Naturinnigkeit und Gerechtigkeit sein Leben entfaltet und zwar mit steter Rücksicht auf Zeitalter, Volk und Menschheit und selbst (!) auf das jenseitige Leben". Im zweiten Hauptstücke folgt die Lehre vom Leibe, nämlich dem sichtbaren zunächst, der die Außenseite und das Abbild, wie der Seele überhaupt des ganzen Ichs, so insbesondere jenes ätherischen Urleibs sei. Einige §§. über Gesundheit und Krankheit des Leibes und über den Tod beschließen diesen Abschnitt. Im dritten wird zur Lehre vom geistigen Leben oder dem Verstande fortgegangen. Im vierten kommt die Reihe an das Urich im besondern, den Urquell aller menschlichen Gliedungen, Vermögen, Thätigkeiten und Kräfte (S. 217. 19), im 5. und 6. Abschnitt an den Urleib und Urgeist, und im 7. an den Geistleib oder die Phantasie. Den zweiten Haupttheil des Werkes

nimmt die eigentliche Seelenlehre ein. Übrigens weiß man hier oft so wenig als in den vorigen Stücken, auf welcher Stufe des Menschenlebens man eben steht. Denn während sonst hier nur dasjenige behandelt ist, was das im engern Sinne psychische Leben angeht, Anlage, Gedächtniß, Ahnung, Temperament u. s. w., so findet man mitten unter diesen Gegenständen wieder die Tugend und das Laster, also den sittlichen Willen, dessen Correlat, das verständige (und vernünftige) Denken schon längst für sich entwickelt worden ist. Ein etwas längerer Abschnitt von den Seelenkrankheiten (den „unschuldigen" z. B. Somnambulismus, den „Zuweisungen" d. h. den Leidenschaften, und den „eigentlichen Irrenkrankheiten") bildet den Beschluß des ganzen Werkes. Handelt es sich nun um ein zusammenfassendes Urtheil über dasselbe, so gestehen wir, daß wir uns, gerade was den eigentlichen Kern betrifft, in einiger Verlegenheit befinden. Es gehörte nicht nur poetisches Talent, sondern auch Scharfsinn dazu, innerhalb des realen, persönlichen Lebens noch ein anderes, gleichfalls reales, aber dem gewöhnlichen Auge unsichtbares, auftreten zu lassen, das wie ein verborgener Maschinist den gesammten, geistigen und leiblichen Organismus in Bewegung setzt. Noch interessanter wird diese geisterhafte Erscheinung durch ihre scheinbare Ähnlichkeit mit dem ἔσω ἄνθρωπος des Neuen Testamentes. Indessen diese Ähnlichkeit verliert sich bei genauerem Betrachte. Was Paulus τὸν ἔσω und τὸν ἔξω ἄνθρωπον nennt, ist das reale persönliche Leben, wie es jeder Mensch kennt, nur hier vom Standpunkte der Sünde, dort von dem der Gnade aus gesehen. Bei Lindemann hingegen sind es zwei Ich, das gewöhnliche und ein anderes von höherer Ordnung, für das der Name noch zu finden wäre. Die Paulinische Anschauung setzt die Thatsache der Erlösung voraus; die Lindemann'sche besteht auch ohne diese. L. selbst hat seine Lehre nicht auf das N. T. zurückgeführt. Und mit gutem Grunde. Denn sein Urich hat eine ganz andere Heimath, als die christliche Weltanschauung. Das ergibt sich am deutlichsten aus dem §. 42. gebrauchten Worte: ungeboren und unsterblich, dem hellsten Punkte in dem ganzen Kreise seiner eigenthümlichen Vorstellungen. Er

erinnert dort an Spinoza's Begriff von der Ewigkeit des Geistes, weil er Ewiges erkenne; er beruft sich auf die §. 38. ausgesprochene innere Unendlichkeit des Ich, indem es unendliche Einzelzustände in sich umfasse und deren bleibende Einheit sei. Aber jener Begriff und dieser sind wesentlich verschieden. Jene Ewigkeit schließt den Begriff der ewigen Dauer bekanntlich gar nicht in sich; wenn daher dieß ewige Ich dennoch hypostasirt werden sollte, so wäre der Beweis davon besonders zu führen; ebensowenig vermögen wir einzusehen, wie aus der Unendlichkeit innerer Zustände im Ich eine eigentlich „unendliche Zeitreihe" erfolgen solle, „ein Werden und Ändern, das, weil diese unendlich vielen Zustände in unserer ewigen Wesenheit gegründet sind, weder anfängt, noch aufhört" (S. 29). Es ist daher diesem Urich nirgends recht beizukommen. Bald hoch über allen Gegensätzen schwebend, bald wieder von denselben nach allen Richtungen hin durchschnitten (§§. 206—7.), der ewige Grund des Ich und doch in die engen Gränzen des Ich als ein Moment des letzteren neben andern Momenten eingeschlossen, (denn das eigentlich sogenannte psychische Leben wird als die besondere Erscheinungssphäre des Urich dargestellt), ein Ich im Ich, materiell und immateriell zugleich (geistiger Äther oder ätherischer Geist) — so flattert dieses räthselhafte Wesen hin und her und glaubt man es an irgend einem Orte ergriffen zu haben, so erscheint es plötzlich auf der entgegengesetzten Seite und man hat nichts behalten, als eine Handvoll Nebel, wo dagegen Lindemann in's Concrete, Erfahrungsmäßige eingeht, bleibt es im Kreise des Gewöhnlichen. Die Beispielsammlung des eigentlichen psychologischen Theils bietet wenig Neues; die hinzugefügten Bemerkungen vergessen manchmal den Charakter der Wissenschaftlichkeit (vgl. z. B. §. 453. ff.), und neigen sich zum Erbaulichen eher als zum Wissenschaftlichen. Abgesehen von diesen Mängeln jedoch fehlt es dem vorliegenden Werke durchaus nicht an wissenschaftlichem Werthe. Die gediegene philosophische Gesinnung, die uns hier überall entgegentritt, der Umfang und die Vollständigkeit, mit der es seine Aufgabe umfaßt hat, der Fleiß, mit der die zum Theil so mühsame Aufgabe durch-

gearbeitet ist, ferner die Mannigfaltigkeit neuer und anregender Untersuchungen, die in ihm enthalten sind, geben dem Werke bleibenden Werth. Für unsern Zweck wird es aber dadurch noch besonders werthvoll, daß in ihr von vornherein das höchste Ziel in's Auge gefaßt ist, das die Anthropologie verfolgen kann und von jetzt an verfolgen muß: den Menschen als Persönlichkeit oder was uns dasselbe ist, als das Ebenbild Gottes zu begreifen. Hätte der Verfasser von hier aus vollends den so nahe liegenden Schritt gethan, den Abfall des Menschen von seiner Idee, die Sünde, als eine universelle Thatsache herauszuheben, und bei der weiteren Entwickelung seiner Idee zu Grunde zu legen: so würde sein Standpunkt als maßgebend für jede weitere Bearbeitung unserer Wissenschaft zu bezeichnen sein. Aber Lindemann kennt das Böse nur als das „durch die Weltbeschränkung hervorgerufene Wesenwidrige, durch welches das Gute nie ganz, sondern nur zum Theil verneint wird (§. 74.), und durch einen solchen Begriff des Bösen, der natürlich auf den Organismus der Wissenschaft keinen Einfluß üben kann, wird auch das Verdienst jenes ersten Gedankens wieder um ein ziemliches verringert. — In der letztern Beziehung nun gebührt dem Werke von Burdach der Vorzug, obgleich die Sache hier nur mit etlichen kurzen Bemerkungen abgemacht ist und die Idee der Persönlichkeit, weil ihr das Siegel der Gottebenbildlichkeit abgeht, nicht zum völligen Durchbruche gekommen ist. Was den äußeren Umfang der Anthropologie betrifft, der vorerst noch unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, so spricht sich Burdach S. 3 hierüber folgendermaßen aus: „Eine Zusammenstellung der auf die gesammte Natur des Menschen sich beziehenden Resultate ist es, was wir unter Anthropologie verstehen. Ihre Aufgabe ist, alle Seiten der menschlichen Natur aufzufassen, die Einzelnheiten in gedrängter Kürze, aber in klaren Begriffen darzustellen, und durch Betrachtung der Erscheinungen in ihrem Zusammenhange und unter gemeinsamen Gesichtspunkten zu allgemeinen und umfassenden Ansichten zu führen". Und zwar versteht Burdach, wie die Anlage seines Werkes zeigt, unter jenen Worten „gesammte Natur des Menschen" und „alle Seiten der menschlichen Natur" nicht sowohl die planetarische und tellurische

Bedingtheit des Lebens der Menschheit im Ganzen, sondern das leibliche Einzelnleben, durch welches zu der sinnlich-geistigen, sodann der reingeistigen Sphäre weiter gegangen, und von dem aus im letzten Abschnitte noch der Blick über das gesammte Geschlecht hin erweitert wird. Der Kulminationspunkt seiner Darstellung liegt unverkennbar in der §. 395. entwickelten Idee der Persönlichkeit, näher in dem freien, in gewissem Grade schöpferischen Wirken des von der Vernunft durchleuchteten Willens und in der Anschauung des Unendlichen durch die Vernunft. In dieser Bestimmtheit seines Wesens bewegt sich der Mensch zwischen den beiden Polen der Universalität und der Individualität, und das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Momenten ist die normale Beschaffenheit des persönlichen Lebens. Wo nun die geistige Sphäre durch den Übermuth des Verstandes und das Übermaaß der Sinnlichkeit (die Universalität durch die Individualität) besiegt wird, da will die Individualität die Bande des Gesetzes sprengen, um in regelloser Willkühr sich zu ergehen, das Heilige stürzen, um auf dessen Trümmern ihre Orgien zu feiern". Und diesen Zustand bezeichnet dann B. als einen Widerspruch der Seelenthätigkeiten mit ihrem innersten Wesen, ein Zerfallensein des Daseins mit seinem Begriffe (§. 397). Nächst diesen tiefen und fruchtbaren Begriffen des Bösen und der Persönlichkeit zeichnet sich Burdach's Anthropologie durch die Vollständigkeit aus, mit welcher er unsere Wissenschaft zu allen andern in Beziehung gesetzt hat. Die Lehre vom Schaffen der Seele (III, 6) gibt ihm Veranlassung, den Ursprung der staats- und völkerrechtlichen Verhältnisse, der Wissenschaften und Künste anzudeuten; bei der Lehre von den Gemüthszuständen und der Humanität wird das Verhältniß des Einzelnen zum Vaterlande, bei der von den Geisteszuständen die Religion in ihren verschiedenen Formen und der Kultus abgeleitet; die Begriffe Schlaf und Tod veranlassen ihn zu einem Blicke auf die Fortdauer nach dem Tode; der letzte Abschnitt endlich betrachtet den Menschen in seiner Beziehung zu der gesammten unorganischen und organischen Welt, und schließt mit einer kurzen Charakteristik der Völker- und Weltgeschichte und ihres letzten Zieles.

(Schluß folgt.)



